

حاشيه تلويح لملا خسرو

سنهراده مدرسی فخر اوله برسه عمانه و ... افندی
برسه سلطانیه ایوب مدرسی طرسوسی برسه ... جعفر
علی پاشا ... زاده ... افندی ... حسام
افندی ... شوال المکرم سنه ١٠٠٤

عمانیه مدرسی خواجه افندی محمود مسعود ... اسماعیل ... برسه جعفر
ای ایوب مدرسی عربی زاده ... علی پاشا مدرسی
نفس زاده ... برسه ... افندی مدرسه ... مولا
صوفی افندی ... ٢٠ محرم الحرام سنه ١٠٠٠

منلا خسرو منلا خسرو

اشغل الخلق ... الشرعی ... الفقیر مصطفی
عفی عنه

حاشیهٔ تلویح
لمنلا خسرو

برادر افندینه ذخیره دورت جلد ... البنایه بر جلد ...
... جلد ... بر جلد عینی بر جلد ... بابکر زاده ... برخزانه
المفتاح بر جلد ... ابن الهمام ... افندینه بر ... تنقیح
غزالی زاده ... بر شرح المعانی ... سلطان محمد عارف
برادرم ... بر جلد تفسیر ابی السعود بر جلد ... بر جلد
تفسیر ... کوزل ... مولانا ... زاده ...
... افندی ... صدر الشریعه ... ناظر زاده ... علیه
مسارق ... رحمه

[illegible]

حاشية مولانا خسرو على التلويح

اداره مدير الاشيا على جوز عبده محمد بن ابي بكر الحلبي محروسة قسطنطينية سنة الف واثنتين

المباح ما استوى طرفاه واعتدل جانباه ولا يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه

منلا خسرو

الحمد لله

سعد بملكه الفقير الى الله حسين بن محمد بن لطف الله

الملك لله دخل في حفظ عبده الحاج بشير اغا دار السعادة الشريفة سنة ثلث وعشر ومائة والف



١٩٤

و جازت من الحسن انواع الملاحات
كان طرتها من فوق غرتها
و صفيا في قاتنة الالحاظ فاتنة
ليل الهموم على صبح المسرات

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الحمد لله الذي احكم بكتابه اصول الشريعة الغرّاء ورفع بخطابه
فروع الحنيفية السمحة البيضاء حتى اضحت كلمة الباقية راسخة الاصل
شامخة البناء كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء اقول اعلم
ان الشارح روّح الله تعالى روحه واعلى في غرف الجنان فتوحه بعدما
وشّح غرّة كتابه وطرّة خطابه بالتيمن بالتسمية فقصر جميع افراد الحمد او
جنسه على الله سبحانه وتعالى معلقًا ذلك على بعض انعامه الذي يحيط
بفوائد الدنيا وعوائد العقبى مع رعاية براعة الاستهلال فيه وفي
الصلوة على النبي والآل على وجه لم يسبقه احد اليه وحيّر عقول اولي
النهى لديه وتوضيحه موقوف على مقدمتين الاولى ان الحقيقة متى امكنت
لا يصار الى المجاز سيما اذا تضمنت من اللطايف ما لا يوجد في المجاز
وقد امكنت ههنا مع ذلك التضمن كما سيظهر ان شاء الله تعالى فلا تخييل
ولا استعارة ههنا اصلا الثانية ان لنا امرين ولكل منهما اصلا يبتني
هو عليه وفرعا يستند هذا اليه واحد الامرين مع اعتباره في طرفيه
يترتب على الآخر مع اعتباره في جانبيه اما الامران فاحدهما الشريعة والآخر
كلمة الشهادة واما ان لكل منهما اصلا وفرعا فلان الشريعة لها اصول هي

العقايد

العقايد الدينية من علم الذات والصفات والنبوات ولها فروع هي
الاحكام الفرعية العملية وكذا كلمة الشهادة لها اصل هو الايمان وفرع هو
نفس العمل الصالح واما الترتب فلان كلمة الشهادة مترتبة على الشريعة
والايمان باعتبار رسوخه مترتب على العقايد باعتبار احكامها وكذا
العمل باعتبار ارتفاعه وقبوله عند الرحمن مترتب على علم الفروع با
عتبار رفعته وقبوله عند كافة اهل الايمان بسبب كونه حكم الملك
المنان لكل ذلك سيظهر ان شاء الله تعالى اذا عرفت هاتين المقدمتين فاعلم
ان الشارح شكر الله تعالى سعيه قد اورد الثلاث الاول ايرادا
رشيقا ثم رتب الثلث الآخر عليها ترتيبا انيقا حيث اراد بالاحكام
الاتقان والتثبيت العقلي المعنوي وبالاصول العقايد الدينية
على اساسه كالبنيان والجدار
فان الاصل على ما سيأتي ما يبتني عليه غيره حسيا كان او عقليا وبا
لشريعة ما شرع الله تعالى لعباده من دين الاسلام والدين وضع الهي
سايق لذوي العقول باختيارهم المحمود الى الخير بالذات والملة الحنيفية
عليها لقوله تعالى واتبع ملة ابراهيم ولهذا ابدلها عنه في قوله دينا
قيما ملة ابراهيم ولكن سميت تلك الطريقة من حيث اظهار الشارع لها
الشرع

ودخول الخلق فيها ونيل حيوة الارواح من زلال الرحمة والرضوان
شرعا وشريعة ومن حيث انقياد الخلق لها والمجازاة عليها دينا ومن
حيث املاء المبعوث آياتها على امته ملة ووصف الشريعة بالغراء تأنيث
الاغر بمعنى الشريف او الابيض بالاستعادة للواضح المعروف لوجود مهامها
ووجه احكامها به ان اكثر العقايد مستفاد من السمع والبعض وان كان
العقل مستقلا فيه لكنه اذا طابق السمع تقوى وثبت بلا مرية واقوى
السمعيات الكتاب لانه لاعجازه ثابت بنفسه ومثبت لغيره فلذا ما دل
ذلك على ثبوته يكون محكما قطعا ثم اراد بارتفاع اعلاء القدر وتنويه المنزلة
والخطاب الذي في اللغة توجيه الكلام نحو الغير خطاب المتعلق بافعال المكلفين
بالاقتضاء والتخيير كما سيأتي وبالفروع الاحكام العملية وبالحنيفية
ملة الاسلام المائلة عن الاديان الباطلة في المغرب الحنيف المائل عن كل
دين باطل الى دين الحق وقولهم الحنيف المسلم المستقيم لذ ربيس وقد غلب
هذا الوصف على ابراهيم ع م حتى نسب اليه من هو على دينه فالحنيفية
الملة المنسوبة الى ابراهيم الحنيف ووصفها بالسمحة بمعنى الجواد لرفعها
التكاليف الشاقة عن الامم السابقة وبالبيضاء الغاية

وضوحها

وضوحها واشتهارها عند اولي الالباب ولكمال نقائها عن دنس الشك
ووسخ الارتياب ووجه رفعها به ان اجابة الخواص والعوام وقبولهم
لتلك الاحكام ليس الا لكونها من آثار خطاب الملك العلام ثم رتب رسوخ
اساس الكلمة وارتفاع بنائها على احكام اصول الشريعة ورفع فروعها
على طريق اللف والنشر حيث ذكر حتى الدالة على ترتيب ما بعدها على ما
قبلها فانها ههنا للابتداء المفيد لذلك المعنى كما في قولهم نظرت البدر حتى البحرة
لا الجر وهو ظاهر ولا العطف لانها لا تعطف الجمل ابدا كما تقرر
في موضعه واراد بالكلمة كلمة الشهادة الباقية بالنوع على السنة
العباد الى يوم التناد بل الى الابد الآباد وبأساسها الايمان فان
الاقرار مبني على التصديق وبرسوخها اطمئنان القلب عليه وبالبناء
العمل الصالح فانه فرع الاقرار ولذا لم يخاطب به الكفار وبشموخها اي
ارتفاعها نماؤها الى الله تعالى وقبوله عنه ووجه الترتيب ان كلمة الشهادة
فرع ثبوت الشريعة لانها تتضمن تصديق الرسول وهو لا يكون الا
بعد البعث ورسوخ الايمان مترتب على احكام العقايد اذ كلما استحكمت
بالدلائل القطعية ازداد الاطمئنان في الايمان وزال الشكوك

قال في مغني اللبيب الفرق بين الواو وحتى ان حتى لا تعطف الجمل وذلك لان شرط معطوفها ان يكون جزءا مما قبلها او كجزء منه كما قدمناه ولا يتأتى ذلك الا في المفردات

ومن حمل الكلمة على الشريعة فقد ضل الطريق القويمة

والاوهام المورثة للطغيان وقبول العمل الصالح عنده تع مترتب
على معرفة احكامه المستفادة من خطابه تعالى اذ العمل انما يعبأ به اذا
صدر عن علم كما قال الامام الغزالي رحمه الله تع عليه العلم
بدون العمل سفاهة والعمل بدون العلم لا يكون ثم اورد
تشبيها في غاية اللطف والبهاء وتمثيلا في نهاية الحسن والصفاء حيث قال
كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء فليتامل فيما ذكره فان
ما اورده في هذا المقام من الافكار والانظار كشجرة خبيثة اجتثت
من فوق الارض ما لها من قرار قال اوقد من مشكاة السنة لا
فتباس انوارها سراجا وهاجا اقول قصده مما قبله لاستبداد
ما افاده في كونه محمودا عليه فانه ايضا نعمة لا يكتسبه كنهها لما قبلها و
نظمه على نظام معجب جامع للفرائد ورتبه على ترتيب انيق حاو للفوائد
فانه اورد نعمتين من اصول نعم الدنيا والآخرة ثم فرع عليهما فرعين من
النعم الفاخرة على طريق اللف والنشر بالترتيب بعبارات جامعة للطائف
مع التهذيب وذلك انه اراد بالايقاد الاظهار على طريق الاستعارة
التبعية بالمشكاة صدر النبوة او قلبها على طريق الاستعارة التصريحية

الاصلية

الاصلية فان كلا منهما مجمع للانوار الرحمانية ومنبع للاضواء الربانية
وهي في الاصل الكوة الغير النافذة او الانبوبة في وسط القنديل وجعل
اضافتها الى السنة قرينة الاستعارة وهي ههنا ما صدر عن النبي عليه الصلوة
لبيان الاحكام من قول ويسمى الحديث او فعل او تقرير وفي الاصل الطريقة
والعادة مطلقا ويجوز ان يكون الايقاد ترشيحا للاستعارة الاصلية
وبانوار السنة العلوم النظرية التي لا تتعلق بكيفية العمل والعملية
المتعلقة بها ويجوز ان يرجع الضمير الى المشكاة وبالسراج الحديث والفعل
والتقرير الوارد لكل منها لبيان ما فيه نوع خفاء وابهام من السنة على طريق
التصريحية الاصلية ووصفه بالوهاج بمعنى الوقاد من وهجت النار
اتقدت او المتلألئ من توهج الجوهر تلألأ على طريق الترشيح للمبالغة
وانما اسند ايقاد السراج الى الله سبحانه وتعالى تنبيها على ان رسوله عليه
الصلوة والسلام ما ينطق عن الهوى ولا يخفى لطف المبالغة والاستطراف
في التوسل بسراج موقد من مشكاة السنة الى تحصيل انوارها فان مثل ذلك
التوسل ليس من شان مثل ذلك السراج ثم اراد باجماع الاراء جمع
راي معناه اللغوي وهو الاتفاق او العزم وباقتضاء انارها اتباع
وباقتضاء
وباقتفاره

الاستعارة التي هي اثبات اللازم للمشبه به على المشبه ١٣

ومن حمل الاجماع والقياس ههنا على معناهما العرفي فلم يشتم رائحة من ازهار رياض العبارة

السنة بقال خرج فى اثره بكسر الهمزة اى فى اثره وهو بفتحتين ما بقى
من الشئ وكان الخارج يتبع آثار رجل الذاهب اوّلاً وبالتبايس معناه
اللغوى وهو تقدير الشئ بشئ آخر اذ الاصطلاحى لا يناسب السياق
والسياق والمعنى كشف وبيّن لاجل ان يتفق الناس او يعزموا على
اتباع الرسول واختيار دينه وشرعه امره يتوسلون اليه وسبيلا
منه يتوصلون اليه ثم رتب على الاول مصادفة بحار العلم والهدى
تتلاطم امواجها ووجهه انك قد عرفت ان المراد بالانوار العلوم النظرية
والعملية وقد وجد لسراج كامل النور يتوصل به الى استفادتها ولو
الابصار فلا جرم كثرت العلوم النظرية و العملية حتى صارت
كالبحار ورتب على الثانى رؤية دخول الناس فى دين الله فوجاً بعد فوج
ووجهه ان الناس اذا اتضح لهم سبيل اتباع الرسول بحيث لم يبق
ان يوجد فيهم شاك لزم ان يتبعه من فيه شائبة من الادراك
قال والصلوة على من ارسله لساطع الحجج معوانا وظهيرا اقول
السطوع الارتفاع واضافة الساطع الى الحجج من اضافة الصفة الى الموصوف
واللام فى لساطع متعلقة بمعوانا وهو كثير المعونة والظهير مستمر الاعانة

مفعال من المعونة

قال الصفة

٦

قال الصفة المشبهة تفيد ذلك المعنى ولم يجعله صفة لمعوانا تنبيها على استقلاله
فى استمرار الاعانة ايضا كما قال صاحب الهداية ان الواو لتجريد الكلام كانه
العقيم وانتصابهما اما على المفعولية لارسله على تضمينه معنى الجعل او الحالية عن
الضمير البارز فى ارسله والحجة جادة الطريق والسلطان الوالى من السلاطة بمعنى
القهر وهو المناسب للسياق والسياق دون الحجة والبرهان والنحرير مستمر النظر
والهدى الرشاد وهو هاهنا بمعنى الهادى وانتصابه على المفعولية للمبعوث لتضمينه
معنى الجعل فيكون مبشرا حالاً او هما حالان بطريق الترادف او التداخل مبشرا
ونذيرا اما منزلان منزلة اللازم او التقدير مبشرا ونذيرا لهم وداعيا
الى الله اى طاعته او جنته كما قال الله تعالى والله يدعوا الى دار السلام
الآية باذنه اى امره وحكمه منيرا اى مضيئا فان انار الشئ واستنار بمعنى اضاء
اعتصم اى تقوّى وتمسّك يقال اعتصم بكذا واستعصم به اذا تقوّى به اى
فى تلك الدلالة بما تواتر اى تتابع ومعناه الاصطلاحى لا يناسب المقام
والنصوص الظاهرة البيان الاحاديث الواضحة الدلالة فى شريف ساحته
اى ساحته الشريفة والكرامة اسم من التكريم والاكرام واستفتح بمن
استفتحه اى جعله مصاحبا لنفسه والاستحسان عدّ الشئ حسنا والمعنى

وبعد فان علم الاصول الجامع بين المعقول والمنقول
النافع في الوصول الى مدارك المحصول اجل ما يتنسم في احكام
احكام الشرع قبول القبول

اعنى اهل النبى وهم اياهم مصابيح لنفس وعده اياهم حسانا اقفاه
بصحبته من المهاجرين بيان لمن في من التزم والذين عطف على من التزم
والمراد بهم التابعون ومن بعدهم من الاتقياء او على المهاجرين والمراد بهم
ساير الاصحاب لكن المهاجرين والانصار لما تقدموا في الشرف والرتبة جعلهم
متبوعين ومن سواهم اتباعا لهم باحسان اى ملتبسين بالايمان والعمل
الصالح واعلم انه ذكر الادلة الاربعة اعنى الكتاب والسنة والاجماع والقياس
على الترتيب والاصول والفروع والمقتضى والاشارة والدلالة والتواتر و
النص والظاهر والبيان والاستصحاب والاستحسان لبراعة الاستهلال
فانه بعضها منها وان لم يرد به معناه الوضعى لكن يكفى في البراعة ان يذكر لفظ
يناسب المقصود وان اريد به معنى آخر كما تقرر في موضعه قال وبعد
فان علم الاصول اقول مثل هذا الفاء اما على توهم اما او على تقدير اما في نظم
الكلام فعلى هذا يكون الواو نائبا وبعد كالعوض عن اما المعقول والمنقول
القياس وساير الادلة او نقول كثير من مسائل الاصول مستند
الى العقل مثل ان وجوه الترجيح اذا تعارضا فما بالذات اقوى مما
بالعارض ونحو ذلك كما سنبين في موضعه ان شاء الله تعالى والمدارك

جمع مدرك بمعنى موضع الادراك والمراد بها الادلة التفصيلية والمحصول البقية
والمراد بها بقية الاحكام الشرعية الغير المستنبطة بعد التنسم التنسم كما قال صاحب
الاقناع فيه تنسم الريح شمها وصاحب الكشاف في الافعال تنسم
الريح هو ان يبتدئ بادرا او تتبع النسيم كما قال في الاساس تنسمتها
اى تبعت نسيمها او وجدان النسيم كما في رواية قوله عليه الصلوة والسلام
تنسموا روح الحياة اوجدوا نسيمها والقبول الاول ريح الصبا مفعول
تنسم فانه متعد كما عرفت والثانى مصدر بمعنى المقبولية واضافته اليه من
اضافة المشبه به الى المشبه كلجين الماء والعقول الاول جمع عقل بمعنى الملجاء
والملاذ والثانى جمع عقل بمعنى القوة الدراكة النحرير العالم المتقن و العلم
الجبل والراية والعلامة والانسب هاهنا احد الاولين والمام الدراية بفتح
اللام هو الصواب والكسر خطاء التعديل التسوية وتنقيح الجذع قطع ما تفرق
من اغصانه وفى ذكر هذين اللفظين رمزا الى اسمى كتابيه تعديل الميزان و
التنقيح واف صفة بعد صفة للكتاب وكذا قوله كاف صفة بعد صفة
لنصاب وهو من المال القدر الذى يجب فيه الزكوة والمبانى الدلائل
ثم تقرير للخبر السابق وقوله قد سلك دليل عليه فانه لما بالغ في وصف

الكتاب كان مظنة ان يتوهم انه افرط فيه وجازف فدفعه بان الامر
كذلك فانه حقق كلام القوم وفق ما يراد ودقق فيه فوق ما يعتاد مع زيادة
لطايف لم تصل اليها الاذهان ودقايق لم تدخل في اصمخة الآذان الى الآن و
الاستيلاء على الشئ التمكن منه والرسوخ فيه والامد الغاية وصفه بالاقصى
للمبالغة من رفع حال عن الامد وصفة له والمنار علم الطريق ورفعه كناية
عن تشهيره بحيث لا يخفى على ذوي البصاير والنكات بكسر النون جمع
نكتة كنقطة ونقاط وهي اللطيفة من الكلام المؤثرة في القلب والفتق
الشق والرتق ضده وضمير اذانهم عائد الى اولي الابصار تلك النكات نفى
ملزومه بطريق الكناية وهو نفى وصول فكر احد اليها فان العادة تقتضي بان
بلزومه
مثل تلك النكات اللطيفة اذا تنبه له احد لا يتمكن من كتمها بل يذكرها قطعا
فسمعها اولو الابصار لان الحكمة ضالة الحكيم يأخذها اينما يجدها فسماعهم
لازم للتفطن عادة ونفي اللازم ملزوم لنفي الملزوم فان قيل المفهوم من العبارة
نفي الاصغاء وذلك يحتمل ان يكون لعدم التفاتهم اليها وعدم اعتدادهم
بها فكنا اضيف لفظ نكات واضافة لطيف اليها وعدم ~~اعتدادهم~~ بها ونسبة
الرفع الى اذانهم يدفع ذلك الاقطار جمع قطر بمعنى الجانب والناحية وصار

كالامثال

(في الهامش: المقدم رتبة واعلم ان المقصود من نفي سماع اولي الابصار صح)

كالامثال في الامصار في الدوران على الالسن والاشتهار رومال اي
اصاب في الآفاق جمع افق وهو طرف السماء والمراد البلدان حظا اي نصيبا
عظيما كاملا والواو في ولا اشتهار للحال من حظا والاشتهار منصوب بنزع
الخافض وهو الكاف والمعنى والحال ان ذلك الحظ من الاشتهار دليل كاشتهار
الشمس في غاية اشتهارها بل هو ازيد منه ونظيره في كون الواو للحال قول
الشاعر طرق الخيال ولا كليلة مدلج • سدكا بارحلنا ولم يتعرج • او
للعطف على محذوف اي كاشتهار النجم في نصف الشهر ولا كاشتهار الشمس
في نصف النهار ولكن في القران نظير واعلم انه ذكر اسماء كتب الاصول والفروع
بحيث لا يشوبه شائبة التكلف ولا يعتريه وصمة التمحل والتعسف
وهي الجامع والنافع والمدارك والمحصول والاحكام والنهاية والميزان
والشامل والخلاصة والمبسوط والوافي والنصاب والكامل والهداية
والمنتخب والكافي والبحر والمحيط والمستصفى والمغني والبسيط والكنز
والوجيز والوسيط والكفاية والتقويم والتهذيب والتحصيل والزيادات
والنكات والنهاية والتعديل والمنهاج والبديع وكشف الاسرار والتحقيق
والامد الاقصى والمنار والتدقيق قال ولقد صادفت بحذائه بما

(في الهامش: نفي الشئ العطف وسقوط الواو بلغ ... مقابلة ...)

النهر لما فرغ عن وصف المصنف والتصنيف شرع في بيان نسب
اقدامه على التاليف صادفت اى وجدت مجتباذى اما مصدر بمعنى تجى
سلوكه فيتعلق بالجار في قوله بما وراء النهر واما مكان فيكونا بما وراء
النهر بلا بنه كثير حال من مفعول صادفت وهو افئدة جمع فؤاد
بمعنى القلب قدم عليه للتخصيص في التنكير تهوى اليه اى تشتاق
اليه اى الى ذلك الكتاب من هوى يهوى من باب علم يعلم بمعنى
احب فلما عدى بالى علم انه ضمن معنى الاشتياق هائمة حريصة عليه
من هام بمعنى عطش فلما عدى بعلى علم انه ضمن معنى الحرص جاثية
بين يديه اى جالسة على ركبتيها قدام ذلك الكتاب للاستفادة منه و
الرغبات جمع رغبة والرغبة في الشئ ارادته بالرضاء والميل
اليه والاستعطاف طلب الوقوف والمطايا جمع مطية بمعنى المركب
يعني رغبات طالبة لوقوف مراكبهم عند ذلك الكتاب حتى يستناخوا به
ويستفيد واجمة معتصمين متمسكين في كشف الستارة في
رفع حجب مشكلاته بالحواشي بالجوانب والمراد ما يكتب فيها
والاطراف عطف تفسيرى وفي الصحاح الحاشية واحدة حواشي الثوب

وهي جانبه

وهي جوانبه وفي المغرب قوله عليه السلام خذ من حواشي اموالهم اى من
عرضها يعني من جانب من جوانبها من غير اختيار وهي في الاصل جمع حاشية
الثوب وغيره لجوانبه فيطلق ما قيل الحواشي هي الاوساط بدليل قوله عليه السلام
لا تاخذ من خورات اموال الناس اى من نفايسها وخذ من حواشي
اموالهم اى اوساطها فمن اعتصم في امر الكشف بالحواشي والاطراف فيكون
معتصما بكله فلا يوافقه قوله فانفض في بحار السواد من اللالى بالاصداف
اللهم الا ان يريد بالحواشي المصلحة عند الطلبة وهي ما يكتب في اطراف
الكتب من الفوائد السانحة للكاتب او لغيره وتسميتهم اياه بذلك
لمناسبة انه في وسط الكتاب مندرج لكنه غير ظاهر والعجب ان
هذا المتصلف كيف غفل عن قول المص رفيقة الحواشي اى لطيفة
الاطراف والجوانب عن اللالى عن الكبوب بالاصداف بالقشور
وانما عدى الفاتح بعن لتضمينه معنى التقاعد والاقتصار والمعنى
كهمي مقتصرين في بحار لطايف عن العثور على فوايد معانيه بالبحث عن
ظواهر الفاظه لا يحل من الحل بمعنى ازالة العقد من باب نصر والانامل
جمع انملة بمعنى رؤس الاصابع والمعضل بكسر الضاد المشكل من اعضل
الامر اشتد والتفعل بنية الانظار باشخاص من شانهم ازالة العقد

ازالة العقد بطريق الاستعارة المكنية واثبت لها الانامل بطريق التخييل و
شبه مشكلات الكتاب بالكيس المعقود بطريق المكنية واثبت له العقد
بطريق التخييل وقوله لانامل ترشيح للاستعارتين والبنان اطراف الاصابع
شبه ايضا البنان بشخص من شانه فتح الابواب المغلقة بطريق المكنية
واثبت له البنان بطريق التخييل وشبه مشكلات الكتاب بالابواب المغلقة
بطريق المكنية واثبت لها الابواب بطريق التخييل وقوله لا يفتح ترشيح للا
ستعارتين والفاء في فلطالما لترتيب ما بعده من الجملتين على ما قبله
من الجملتين بطريق اللف والنشر بعد من الظروف المقطوعة عن الاضافة
المبنية على الضم والمضاف اليه منوى اى بعد الزمان الماضي الى الآن حجب
الالفاظ اى الالفاظ كالحجب والخرائد جمع خريدة وهي من النساء الحيية
في خيام الاستار اى الاستار كالخيام مقصورة محبوسة مختفية ترى بتهم
فصله عما قبله لكونه مؤكدا ومؤكدا له حواليها بفتح اللام اى جوانب تلك
اللطائف حال من هما متشرفة الاعناق صفة لهما في الصحاح استشرفت
الشئ اذا رفعت بصرك تنظر اليه وبسطت كفك فوق حاجبك كالذى
يستظل من الشمس واضافته الى الاعناق اضافة الى الفاعل ولما كان
ماكنة ظهور اثار الاستشراف في الاعناق اسند اليها دون حال من احبا

ومعناه

ومعناه في الاصل ادنى مكان من الشئ يقال هو دون ذاك اذا كان احط
منه قليلا ثم استعير للتفاوت في الاحوال والرتب فقيل زيد دون عمرو في الشرف
ثم اتسع فيه في كل تجاوز حد وتخطى حكم الى حكم والاحداق جمع حدقة العين والتعمل
وهي سواد العين الاعظم والمعنى ترى اعينا ساهرة الاحداق حال كونها متجاوزة
عن الوصول اليها اى غير واصلة الى تلك اللطائف ولما كان اول ما يظهر من
اثر النوم تغير الحدقة من جانب الى اخر اسند السهر الى الاحداق مبالغة
في بيان حرصهم على العثور على تلك اللطائف وبعدهم عن النوم ومقدماته
فامرت اذا كان الامر كذلك امر بلسان الالهام اما برؤية صادقة اوجزم الالوا
حصل له بعد الاستخارة الشرعية والخوض الدخول في الماء واللجج جمع لجة
وهي معظم الماء واضافة اللجج الى الفوايد من اضافة الخاص الى العام ان
اراد باللجج معظمات الفوايد والا فمن اضافة المشبه به الى المشبه والغوص النزول
تحت الماء والغرر جمع غرة وغرة كل شئ اوله واكرمه ويقال فلان غرة قومه
اى سيدهم وفرائد الدرر كبارها والشعاب جمع شعب بكسر الشين طريق
في الجبل والاضافة بيانية كشجر الاراك والشوارد جمع شاردة بمعنى
نافرة والصعاب جمع صعب نقيض الذلول والاقتحام الدخول في امر بتكلف
ومشقة والدياجر جمع ديجور بمعنى الليل المظلم واصله الدياجير حذف الياء لتناسب
الهواجر وانقل آثره على الجمل لانه كثير عمل لبيغ احل والمكابد جمع مكابد بمعنى كبد
وهو المشقة في الاساس الماء فيكابد الليل اذا ركب هوله وصعوبته و
الظماء العطش والهواجر جمع هاجرة وهي نصف النهار عند اشتداد الحر قوله راكبا

٤

ودولة

كل صعب وذلول التعارة تمثيلية حيث شبه الهيئة المنتزعة من توسله بالانظار الثاقبة والبهجة لاكتساب مشكلات الاصول بالهيئة المنتزعة من ركوب الصياد لهيبة كل مركب صعب وذلول الاصطياد نوافر الوحوش النزف استخراج ماء البئر كله والعلالة بالضم بقية اللبن في الضرع فعلالة الجد بقيته وفي ابثاره النزف والعلالة تنبيه على تكلم بذله تمام الوسع والطاقة واعلم ان قوله راكبا الخ ناظر الى قوله فطفقت انتجع الخ فان انتناص لشوارد يناسب اقتحام الموارد لانها تقتنص فيها غالبا وقوله ثانيا فالخ ناظر الى قوله واحتمل الخ فان النزف يناسب احتمال الكبد المكابد في ظماء الهواجر لانه يقتضي كمالا لعطش المقتضي للنزف الا ماطة الازالة والقناع ما تستر به المرأة وجهها وفي الصحاح هو اوسع من المقنعة والمعاقد ما يتصل به المقاصد وترتبط به اشد ارتباط حتى يجري مجرى الاجزاء منها فلذا جعلوها عبارة عن الموضوعات والمبادي قوله تتفتح لورودها اصداف الاذان شبه تلك التقريرات بالمطر النازلة وقت الربيع والاذان المحيطة بها بالاصداف لحكى انها وقت كما يقال له نيسان تعلو على وجه البحر فتفتح افواهها وكل ما يقع بقطرة وتضم فاه وترسب فيكون درة فريدا وكل ما يطبع فيكون في جمع القطرات يتساقط درره والاعطاف جمع عطف بالكسر بمعنى الجانب والاهتزاز كناية عن كمال السرور لان الانسان اذا فرح فرحا شديدا يتحرك جانباه النشاط خفة تعرض من السرور والكسل التثاقل عن الامر والطرب خفة تصيب الانسان لشدة حزن او سرور ولكن اكثر استعماله في الثاني الثكلان فاقد الولد فا لتعويل الاعتماد وفنون الرواية اصولها وانحاؤها والتعريج على الشيء

الافادة

11

الاقامة عليه يقال عرج فلان على المنزل اذا حبس مطيته عليه واقام كذا في الصحاح والمراد به هاهنا الانحصار في الاستدلال على ما ذكره غير متجاوز الى غيره وعيون الدراية مختارات الادلة ومتفاوتها ا و دحت مفعول شيد الماهر الحاذق والفروع الحنفية والشافعية ولا يستاهل اي لا يكون اهلا في الاساس فلان اهل لكذا وقد استاهل لذلك وهو مستاهل له سمعت اهل الحجازة يستعملونه استعمالا واسعا فظهر ضعف قول الجوهري تقول فلان اهل لذلك ولا تقول مستاهل والعامة تقوله البارع الفائق والمذهبان مذهب الحنفية والشافعية وصناعة التوجيه والتعديل اشارة الى علم الخلاف وقوانين الاكتساب والتحصيل اشارة الى المنطق وانما قال في الاول مع بضاعة وفي الثاني احاطة لان الاحتياج الى المنطق فوق الاحتياج الى علم الخلاف المليء فعيل من ملؤ بضم اللام في الصحاح ملؤ الرجل صار مليئا اي ثقة فهو غني ملي وهاهنا قلبت الهمزة ياء لوقوعها بعد ياء ساكنة قبلها كسرة فادغم كما في خطيئة فهو حبي اي محبي وسوى في ونعم الوكيل اما معترض على البدل بجواز وقوع الجملة المعترضة في آخر الكلام او عطف على هو حسبي فقط وقد بسطنا الكلام في هذه الوجوه وحققناها في حواشي المطول بما لا مزيد عليه بعون الله تعالى وحسن توفيقه فمن اراد فليراجع ثمة قال حامدا حال من المستكن في متعلق الباء اي بسم الله ابتداء الكتاب اقول اختلف في ان هذه الباء للمصاحبة او الاستعانة فذهب صاحب الكشاف الى الاول والقاضي الى الثاني ثم ان الجمهور على ان الظرف على الاول مستقر وعلى الثاني لغو وقد جوز صاحب اللباب والفاضل الاستراباذي اللغوية على الاول والمتبادر من عبارة الشارح ههنا حيث

سبب جعل متعلق الباء ابتداء اللغوية على احد الاعتبارين لكنه صرح فيما بعد بان
بان الظرف حال والمعنى متبركا باسم الله ابتداء الكتاب ووجه ذلك ان المتعلق الحقيقي
للباء وهو متبركا مثلا وقد يترك نسيا منسيا فيجعل المذكور اعلاه وما في حكمه متعلقا
لتعلق المتعلق به وانما ارتكبه هٰهنا للاشعار بان للتسمية تعلقا بالابتداء كما ان
للحمد تعلقا به ايضا ليكون كالتوطئة لوجه الايثار الذى ذكره وانما صرح
بمفعول ابتداء اعنى الكتاب قطعا لاحتمال حمل الباء على الصلة كما سيصرح به فان
المفعول ح يكون هو التسمية فتعين الحالية من ضمير ابتداء فان قيل هل يجوز ان
يكون حالا من المنتقل الى الظرف حتى يكون من الاحوال المتداخلة قلنا لا لان
الفلاك له بالتسوية اكثر من اخلال العطف الذى سيأتى لا يقال جعله حالا عما ذكر
انما يستقيم اذا كانت التسمية من كلام المص وليست كذلك على ما صرح به
الشارح تصحيحا لكلام المص حيث جعل الضمير في قوله اليه يصعد فيرجع الى لفظ
الله بل هو حال عن الضمير المستكن في فعل البداية او الشروع المقدر بعد التسمية
اى ابدا او اشرع حامدا لانا نقول قياس الشرح على المتن فاسد لان المص لم يكتبها
في المتن وصرح في الشرح بان قوله اليه من الاضافى وقبل الذكر فتعين انها ليست من الكتاب
وكتبها في الشرح وذكر بعدها الحال فتعين انها من الكتاب ثم جعله حالا عما ذكر
المعترض بعد جزمه بان التسمية ليست من كلام المص باطل محض على ان متعلق
الباء ح ايضا جبتنى من الحال اعنى حامدا فلا يوجد في العبارة اشارة الى
نكتة تخلو عن الاشارة اليها عبارة القوم ولا التنبيه الى الاسلوب المشهور فايدة
يعتد بها قال اثر طريقة الحال على ما هو المتعارف عندهم اقول يعنى ان المص لما

رای

رای
ان حديثى التسمية والتحميد متعارضان مع براءة كلام الشارع عن التناقض وان
ما ذهب اليه القوم في التوفيق بينهما من مجرد حمل احدهما على الحقيقى والاخر على الاضافى
لا يصفو عن شوب ضعف مع القلية عند اراد ان يوفق بينهما بادق وجه و
احسنه بحيث يكون عبارة مشعرة به فاختار في الحمد طريقة الحال تسوية بينه
وبين التسمية في تعلق القيدية ورعاية للتناسب بينهما في خصوصية الحال
فانا التسمية ايضا كذلك ومن الظاهر المكشوف ان المقيد لا يوجد بدون القيد فالابتداء
لا يوجد بدون كل واحد من التسمية والتحميد بل وبدون الصلوة ونظائرها
لانها ايضا قيود فيكون كما يصرح به امرا عرفيا يعتبر ممتدا من حين الاخذ في
التصنيف الى الشروع في البحث ويقارنه الامور المذكورة فلم يحتج
التوفيق بينهما من الاحتياج الى حمل احدهما على الحقيقى والاخر على الاضافى على وجه
يشوبه العبارة فان عبارات القوم وان امكن ان تحمل على ما افاده من التوفيق
لكنها خالية عن الاشعار به فظهر من هذا التقرير ان قوله فاول ان يجعل الحمد
قيدا للابتداء ناظر الى قوله تسوية بين الحمد والتسمية وقوله حالا منه ناظر
الى قوله ورعاية للتناسب بينهما وقوله كما وقعت التسمية كذلك تنبيه في
كلا الامرين ولما ورد ان هذا التوفيق انما يتاتى اذا حمل الابتداء على العرفى الممتد
وهو خلاف الظ اذ لا يطلع عليه الا الآحاد من المدققين واما لو حمل على الظ
المتبادر اليه الاذهان ابتداء وهو كونه انيا فلا يتاتى ذلك بل وجه تقديم التسمية
مشيرا الى الايراد وجوابه بقوله الا انه قدم التسمية لان النصين في التوفيق متعارضان ظاهرا
يعنى بناء على حمل الابتداء على الآنى الذى هو الظ المتبادر اذ الابتداء باحد الامرين

على تقدير حمله على الآني مفوت للابتداء بالآخر على ذلك التقدير بلا مرية واما اذا
حمل على الوقت الممتد فلا يتصور الابتداء باحد القيدين لما عرفت ان المقيد لا
يوجد بدون القيد فلا يتصور التعدد فيه والحاصل ان الجمع والتوفيق بينهما ممكن
حينئذ ايضا حتى لو لم يكن ممكنا لكان من الجائز الاكتفاء بالتوفيق السابق لكنه ممكن
بحمل احدهما على الحقيقي والآخر على الاضافي فخصص التسمية بالحقيقة عملا بالكتاب
الوارد بتقديمها على التحميد فلا يتوهم ورود الاشكال بقوله تعالى حكاية انه من سليمان
وانه بسم الله الرحمن الرحيم وان كان مدفوعا لان الكلام فيما اذا اجتمعتا في الآثار
وعملا بالاجماع المنعقد على تقديم التسمية عليه اذ ما من شارع في التصنيف الا تقديم
التسمية على التحميد فكان من قبيل الاجماع الفعلي ثم لما ورد على هذا ان الترتيب
لما اعتبر بين التسمية والتحميد كان الظاهر عطف الثاني على الاول فما وجه تركه اجاب
بقوله وترك العاطف بينهما بين الحالين لئلا يشعر بالتبعية فيخل بالتسوية المطلوبة يعني
ان العطف باعتبار الحالية وهي بالنظر الى الابتداء المقدر وقد عرفت انهما مستويان
فيه لا تفاوت بينهما فيه بوجه من الوجوه فلو عطف احدهما على الآخر لاخل بالتسوية
لان العطف لكونه من التوابع وان كان في الاعراب يشعر في الجملة بتبعية الثاني للاول
بحسب الوقوع وان لم يقتصر على يكون قوله وترك معطوفا على حمل ويحتمل ان يكون
معطوفا على آثر او حاول لكن الاول اولى لفظا لقربه ومعنا لزيادة دقة فيه فيتلخص من جميع
ما ذكرنا ان المص كانه وفق بين النصين بعبارته على الاعتبار الاول للابتداء
وباشارته على الاعتبار الثاني له فتدبر فان هذا المقام مما اشتبه على اقوام فضل
عنهم المرام فاشكوا كثيرا من الانام قال لان قوله وبعد فان العبد المتوسل الخ

اقول

١٦

اقول لانه ان يمنع حمل ما بعده فيما قبله خصوصا اذا قدرا ما قبل بعد واما على النسخة
القديمة وهي هكذا وفي حلبة الصلوات مجليا ومصليا يقول العبد المتوسل الى آخره
فالظاهر انه حال عنه اي عن فاعل يقول لانه ثابت في اللفظ وجزء من الكتاب قطعا
بخلاف ابتداء لانه مع عدم ثبوته ظاهرا انما يستقيم اعتباره اذا جعل التسمية
جزء من الكتاب وخلافه محتمل قال فيحتمل وجوها اقول فان قيل هل يحتمل ان
يكون معنى اولا في التنقيح وثانيا في التوضيح قلنا لا لانتفاء المقارنة بين الحال
والعامل حينئذ اللهم الا ان يجعل من قبيل قول الشاعر اصدق في مرية وقد ازرت
صحابة موسى بعد آياته التسع قال لكمال ذاته وعظمة صفاته اقول اي لذاته
الكامل وصفاته العظيمة فان قيل الذات من حيث هو هو كيف يستحق الحمد
١٧ استحقاق الذات ع — المحمود عليه يجب ان يكون فعلا اختياريا قلنا معنى استحقاقه بصفاته الذاتية انه
لما لم يكن غير الذات وان لم يكن عينه ايضا اعطيت حكم الذات بخلاف الافعال
يدل على ذلك ذكر الصفات مع الذات وذكر الاستحقاق الفعلي في مقابلة
الاستحقاق الذاتي ثم جعلت تلك الصفات لانبائها عن الافعال الاختيارية
او لكون الذات كافيا فيها بمنزلة افعال اختيارية ينقل فيها فاعلها وبعضهم
منع اقتضاء سبق الاختيار الحدوث لجواز كونه بالذات لا بالزمان وليس بشيء
لانه مخالف للمذهب لان المتكلمين لا يقولون بالتقدم الذاتي قال الى الايجاد
والابقاء اولا والى اقول نقل عنه انه قال يعني المراد ان اولا وثانيا طرفا الايجاد
والابقاء لظهور انهما متعلقان بحامدا لكن المراد ان في تفصيل الحمد وتقييده
بهما اشارة الى نعمتي الايجاد والابقاء اولا وثانيا على معنى حامدا في اول الامر

اي لا يقولون بتقدم الاختيار بالذات على سائر الصفات لانه سبق الاختيار يقتضي جواز زوالها عن الذات وهم يصرحون بوجوب ثبوتها للذات وامتناع انفكاكها عنه

على الايجاد والابقاء فى الدنيا وفى ثانى الحال على الايجاد والابقاء فى الاخرة
ثم ان القرآن يشتمل على خمس سور مصدرة بالتحميد والفاتحة لما كانت ام الكتاب اشير
فيها الى تحقق الايجاد والابقاء فى دار الفناء والبقاء اما الى الايجاد الاول
فبقوله رب العالمين فان الاخراج من العدم الى الوجود اعظم تربية واما الى
الابقاء الاول فبقوله الرحمن الرحيم اى المنعم بجلائل النعم ودقائقها التى بها البقاء
واما الى الايجاد الثانى فبقوله مالك يوم الدين وهو ظاهر واما الى الابقاء
الثانى فبقوله اياك نعبد الخ فان منافع ذلك تعود الى الاخرة والوصول الى
الجنة وسعة الرحمة ثم اشير فى كل من السور الاربع الباقية الى واحد من
النعم الاربع اما فى سورة الانعام فالى الايجاد الاول وهو ظ واما فى سورة
الكهف فالى الابقاء الاول فان نظام العالم وبقاء النوع يكون بالنبى ع م و
الكتاب واما فى سورة السباء فالى الايجاد الثانى لانسياق الكلام الى
اثبات الحشر والرد على منكرى الساعة حيث قال تعالى وقال الذين كفروا لا تاتينا
الساعة قل بلى وربى واما فى سورة الفاطر الى الابقاء الثانى لقوله جاعل
الملائكة رسلا على ما قيل انه اشارة الى تلقى الملائكة لاهل الجنة بالتسليم
واستقبالهم بالتبجيل والتكريم ولا يذهب على ذى دربة فى صناعة التوجيه
ان مراد الشارح وجدان الامور الاربعة المرتبة فى السور الاربع المرتبة
بحيث يوجد الاشارة الى المقصود فى اول الكلام وان وجدت الى غيره
فيه او فيما بعده ففى سورة الانعام يوجد الاشارة الى الايجاد الاول
بقوله خلق السموات والارض وقوله خلقكم من طين ولا ينافيه وجود

الاشارة

١٤

فان فى قوله ثم قضى اجلا
واجل مسمى عنده اشارة
الى الابقاء الاول مسـ

الاشارة فيما بعده الى غيره وكذا فى سورة الكهف يوجد الاشارة الى الا
بقاء الاول بقوله انزل على عبده الكتاب الآية ولا ينافيه وجودها فيه او
فيما بعده الى غيره ثم لا يخفى ان الاولى ان يستفاد الاشارة فى سورة السباء
الى الايجاد الثانى من قوله وله الحمد فى الآخرة لانه اقدم واول قال على

فان فى قوله انا جعلنا ما على الارض
زينة اشارة الى الايجاد الاول مسـ

فان فيه اشارة الى الايجاد الاول ايضا مسـ
معنى انه يستحق الحمد اقول هذا توجيه لعبارة المص وتصريح بان اولا
وثانيا معا فى الدنيا والاخرة ولهذا قال فى السؤال الاخير فعلى الوجه الثالث
يكون صادرا الخ وان جعل تفسير الآية يؤول معنى العبارة اليه ايضا قوله
واليه اى الحمد وفى الاخرة على ما يشاهد من كبريائه قال فان قلت فقد
لا توجيه عبارة المص
وقع التعريض الخ اقول الفاء فى قوله فقد وقع التعريض يدل على ان منشاء
السؤال هو الوجه الثالث يعنى اذا اريد بالحمد اولا والحمد ثانيا هذا المعنى الذى
ذكرتم فقد وقع التعرض للحمد على الكبرياء والآلاء فى الدارين جميعا وهو
متناول للثناء فيبقى قوله ولعنان الثناء ثانيا تكرارا محضا وتلخيص
الجواب ان استعمال الثناء ههنا من قبيل استعمال المقيد فى المطلق كما يشعر
به النظم بقرينة ذكره بعد الحمد فيكون الثناء بمعنى التعظيم مطلقا ومعنى
صرف عنان الثناء اليه قصد تعظيمه ونية التقرب اليه فى كل ما يصلح
للتقرب به اليه من الاقوال والافعال وصرف الاموال وانما احتاج الى
ذكره بعد ذكر الحمد اشارة الى انواع العبادات فان نعم الله تعالى التى من
جملتها التوفيق لتاليف هذا الكتاب يستوجب الشكر بالقلب واللسان
والجوارح والحمد لا يكون الا باللسان فلا وجه للاقتصار عليه وقد يقال
لا

ان الثناء وان لم يتناول ما سوى الاقوال لكن صرف عنان الثناء
الى جنابه تعالى وتقدس كناية عن تعظيمه وتبية التقرب اليه في كل ما يصلح
للتقرب به اليه من الاقوال والافعال وصرف الاموال فان هذا القصد
يلزمه ذلك الصرف وينتقل منه اليه كما لا يخفى قال وفيه
اشارة الى ان الشارع اقول لما بين صحة قوله ولعنان الثناء اليه
ثانيا وفايدته اراد ان يبين خاصية افادها بعض خصوصيات ذلك
التركيب وهو تقديم اليه على ثانيا فانه يفيد قصر صرف اعنة التعظيم
من جميع جهات الاقوال والافعال وصرف الاموال الى جنابه تعالى الى في
ابتداء الكتاب فيكون اشارة الى ان الشارع في العلوم الاسلامية
ينبغي ان يعرض عن جناب الخلق بالكلية ويصرف اعنة التعظيم من جميع جانب
تلك الجهات الى جنابه تعالى وتقدس حال كونه عالما بانه المستحق للتعظيم
بتلك الجهات وحده فان ذلك القصر يلزمه هذا العلم قال فان قلت
من شرط الحال اه اقول مورد هذا السؤال قوله وفيه اشارة الى ان الشارع
في العلوم الاسلامية يعني ان هذه الاشارة انما تتم اذا وجد من المص
الشروع مقارنا بالحمد وصرف الثناء وهو يتوقف على صحة كون حامدا وثانيا
حالا من ابتداء ولا صحة له لان من شرط الحال المقارنة للعامل والاحوال اولا
المذكورة اعني حامدا وغيره لا تقارن الابتداء بالتسمية لانه اذا ذكر
من تلك الاحوال يقتضي زمانا وتلخيص الجواب ان الابتداء انما يكون

آنيا قطعيا اذا كان الباء في بسم الله صلة لابتداء وليس كذلك لانه يقتضي
ان يكون المشروع فيه بسم الله تعالى لا الكتاب بل الظرف حال والمعنى متبركا
باسم الله ابتداء الكتاب والابتداء امر عرفي يعتبر ممتدا من الاخذ في مني
التصنيف اي الشروع في البحث ويقارنه التبرك بالتسمية والحمد و
والصرف والصلوة وغيرها فان قيل التبرك من الافعال الخاصة و
المقدر في الظرف المستقر يجب ان يكون من الافعال العامة كما
تقرر في النحو قلنا قد صرح المحققون من شراح الكشاف ان تقدير الفعل
العام اذا لم يوجد قرينة الخصوص واذا وجدت يقدر ما افادته
مثلا لو قلت زيد على الفرس او من العلماء او في حاجتك او في
البصرة لقدرت راكب ومعدود ومهتم وكان امكن من
الاستقراء قال فان قلت على الوجه الثالث اقول الفاء في
قوله فعلى الوجه الثالث يدل على كون السؤال ناشيا عما قبله
يعني اذا اشترط مقارنة الحال العامل يفسد الوجه الثالث لانه
يقتضي ح ان يكون حامدا ثانيا بمعنى ناويا الحمد وعازما عليه فيكون
الحمد مقارنا للعامل اي الذي هو ابتداء فان الحمد في الاخرة لا يقارنه
ابتداء الكتاب ح الا بهذا التاويل وهو فاسد لاستلزامه الجمع بين الحقيقة
والمجاز فان الحمد حقيقة في معناه ومجاز في النية والعزم فاذا اريد بحامدا النظر
الى اولا حقيقة ونظرا الى ثانيا نية يلزم الجمع بينهما بالضرورة وتلخيص الجواب

ان يلمح انما يلزم اذا اخذ لفظ حامدا في اولا وثانيا وليس كذلك بل يجعل الكلام من قبيل
المحذوف ويقدر حامدا آخر في وثانيا فيتعدد لفظ حامدا ويراد بالاول معناه الحقيقي
وبالثاني معناه المجازي فلا يلزم ولا فساد قال الحلبة بالسكون خيل تجمع اه اقول
هذا ما اختاره الجوهري والمفهوم من الاساس ان يكون حقيقة فيهما حيث
قال في بيان الحقيقة الحلبة مجال الخيل للسباق ويقال للخيل الخ ثاني من كل ادب — مخالف
حلبة قال ومصلي ذكر تكثير الصلوات اقول حيث اريد بالمجلي السابق والمصلي
اللاحق بالنظر الى نفسه لا ان يكون مجليا بالنظر الى شخص ومصليا بالنظر الى آخر
اذ لا لطف فيه ولا مبالغة قال وما في القرينة الثانية من الاستعارة اقول
حيث شبه الثناء بجواد من شانه الايصال الى البغية بطريق المكنية واثبت
له العنان بطريق التخييل وللعنان الثني الذي يلائم المشبه به بطريق الترشيح
قال وما في الرابعة من التمثيل اقول المناسب لما ذكر في القرينة الثانية من تشبيه
الثناء بالجواد ولاضافة الحلبة الى الصلوات ان يشبه الصلوات كالاجواد ونفسه
لراكب عليها ويشبه هيئته باعتبار الصلوات الصادرات عنه مرة بعد اخرى
بهيئة راكبي الاجواد المترتبة في العدو وفيه من المبالغة ما لا يخفى قال وان تقديم
المعمولات في القراين الثلث الاخيرة اقول فاعدة ان مقابلة الجمع بالجمع يقتضي انقسام
الآحاد الى الآحاد واطراد وقوع المعمولات الثلث في اوايل تلك القراين و
التعليل بان الحصر لا يناسب المقام وملحوظ ان تقديم اليه يفيد الحصر بدل با
جمعها على ان تقديم اليه خارج عن المقصود بل التقدير ان تقديم المعمولات

الثلث

١٦

الثلث في القراين الى قلبنا من قال مع انه افعل التفضيل بدليل الى اخره اقول هذا مذهب
البصريين فان جمهورهم على انه من تركيب وول ولم يستعمل هذا التركيب الا
في اول ومتصرفاته والقياس في ثانيته وولى كفضلى لكنهم قلبوا الواو الاولى
همزة وقال الكوفيون هو فوعل من وال فقلبت الهمزة الى موضع الفاء وتصريفه
كتصريف افعل التفضيل واستعماله بمن تبطل كونه فوعلا واما قولهم اولة اولى التفضيل
واولتان فمن كلام العوام وليس بصحيح كذا في شرح الرضي وليس بالمرضي لان صاحب
الكشف قال في الاساس يقال جمل اول وناقة اولة اذا تقدما الابل قال فلانه
هاهنا بمعنى قبل اقول قال الرضي يقال ما لقيته مذ عام اول برفع اول صفة لعام
اي عام اول من هذا العام وبعض العرب يقول مذ عام اول بفتح اول وهو
قليل حكى سيبويه انهم جعلوه ظرفا كانه قيل مذ عام قبل عامك ثم قال وفي
تاويل اول بقبل اشكال لان اول الشيء اسبق اجزائه فمعنى اول عامك اسبق
اجزائه اما من الليالي او الايام او الاوقات ومعنى قبل عامك الزمان الذي يتقدم
جميع اجزائه ولو كان بمعنى قبل ذلك لكان محذوف المضاف اليه فوجب بناؤها
على الضم ويجوز ان يقال اول هاهنا بمعنى اول من عامك ويكون الظرف صفة
لعام اي عام كاين السبق في زمان السبق من عامك جعل للزمان زمانا توسعا
ولا يبعد ان يقال انه جر صفة المرفوع على توهم الجر في الموصوف لان بعد
مذ قد يجر فعلى هذا يكون اول مجرورا لا منصوبا هذا كلامه وانت خبير بان الاشكال
انما يرد لو كان مدفوعا بما ذكر من الوجهين اذا ذكر اول مع عامك اولاه
وهاهنا ليس كذلك ولفظ الشارح هاهنا اشارة الى ما ذكرنا قال وهذا نوع

ما قال في الصحاح اه اقول عبارة الصحاح هكذا وهو اذا جعلته صفة لم تصرفه تقول لقيته
عاما اول واذا لم تجعله صفة صرفته تقول لقيته عاما اولا ومن انكره فقد كان
صاحبه سقيما والفرق بين المثالين ان الاول صفة عاما ومعناه اول من هذا
العام اي عام قبيل هذا العام الذي لكن فيه بان يكون هذا العام مثلا عام
ثلث وخمسين وثمانمائة والعام الاول عام اثنين وفي الثاني ظرف متعلق
بلقيته وبدل من عاما ومعناه عاما ما سابقا في الجملة على هذا العام بان
يكون عام خمسين او اربعين او ثلثين او نحو ذلك في الصورة المذكورة قال
سعد جلبي ايهام اذ اكثر البحث واب الاب اقول فان قيل الايهام ان
يطلق لفظ له معنيان قريب وبعيد ويراد البعيد اعتمادا على القرينة الخفية
والمعنيان ههنا متساويان لا تفاوت بينهما بالقرب والبعد ولو سلم فلا
دليل لا يفيد المط لان مجرد كون الجد للمعنيين لا يقتضي الايهام قلنا معنى الاب
ههنا قريب لذكره بعد تاج الشريعة والمراد البحث بقرينة كون الجد جليله
وعالمه وان خفيت ودقت والشارح رحمه الله تعالى نبه على الاصل
والنفي في الباقي بدلالة السياق والسباق قال او تضمين لمعنى التعريف اقول
التضمين ان يقصد بلفظ فعل معناه الحقيقي ويلاحظ معه معنى فعل اخر يناسبه ويدل
عليه بذكر شيء من متعلقاته كقولك احمد اليك فلانا لاحظت مع الحمد معنى
الانهاء ودللت عليه بذكر صلته اعني الى اي انهي حمده اليك وفائدة التضمين
اعطاء مجموع المعنيين جميعها فالفعلان مقصودان معا قصدا وتبعا
فان قيل اللفظ ان كان مستعملا في المعنيين معا كان جمعا بين

الحقيقة

الحقيقة والمجاز وان كان مستعملا في احدهما فلم يقصد به الاخر فلا تضمين قلت
هو مستعمل في معناه الحقيقي والمعنى الاخر مراد بلفظ محذوف يدل عليه ذكر
ما هو من متعلقاته فتارة يجعل المذكور اصلا والمحذوف حالا كما قيل في قوله
ولتكبروا الله على ما هداكم كانه قيل ولتكبروا الله حامدين على ما هداكم وتارة
بالعكس فيجعل المحذوف اصلا والمذكور مفعولا كما مر او حالا كما قيل في قوله تعالى
يؤمنون بالغيب انه ضمن معنى الاعتراف اي يعترفون به مؤمنين وما نحن
فيه من هذا القبيل والمعنى لما شرفني الله تعالى بتاليف تنقيح الاصول موفقا له فان
قيل اذا كان المعنى الاخر مدلولا عليه بلفظ محذوف لم يكن في ضمن المذكور فكيف
قيل انه يتضمن اياه قلنا لما كان مناسبة المعنى المذكور بعونه ذكر صلته قرينة
على اعتباره جعل كانه في ضمنه ومن ثمه كان جعله حالا وتبعا للمذكور اولى
من عكسه قال والصواب لم يسبقني الى مثله سبقت اه اقول اعترض عليه
بان التضمين مجالا واسعا في كلام العرب حتى نقل عن ابن جني لو نقلت تضمينات
العرب لاجتمعت مجلدات فيجوز ان يضمن ههنا معنى الوقوف والاطلاع
باحد الطريقين السابقين اي لم تقف على مثله سابقا اي ادم سبقني
واقفا على مثله فرده في الحاشية بان المراد الصواب بحسب اصل اللغة
والا فقد ذكرنا ان المص كثيرا ما يتسامح في صلات الافعال ميلا منه الى
جانب المعنى وان ما سبقت عليه معناه غلبته وليس المعنى ههنا على
هذا لا يقال ان التضمين ايضا صواب بحسب اللغة لانا نقول العبارة
اصل اللغة ولا اصالة في التضمين نعم يمكن ان يقال سبقته على كذا بمعنى

غلبته عليه كما قال تعالى وما نحن بمسبوقين على ان نبدل امثالكم وعدم كون
المعنى ههنا على سداد ام ولا يخفى على الفطن لطف تركه لفظ كو ونحوه في قوله سبقت
لها العالمين اما المعاني قال ووضع اسم الاشارة موضع المضمر لكمال العناية
بتمييزه اقول فان قيل ههنا نكتة اخرى ابلغ مما ذكره وهي التنبيه على
واخرى
على ان تسميته بالتوضيح لاجل اتصافه بالصفات السابقة كما ذكروا قوله تعالى
اولئك على هدى من ربهم فاوجد اختياره عليها قلنا وجدان تلك النكتة
فهمت من الملك كما صرح به في الجواب الآتي فلو اريدت به ايضا لكان للتاكيد
اذ يلزم الاضمار
وقد تقرر ان التاسيس اولى من التاكيد قال لا يقال ان ابتداء الماتن بالتسمية
فلا اضمار اقول تلخيص السؤال ان التسمية ان جعلت جزءا من الكتاب
فلا اضمار قبل الذكر لانها ح تكون مذكورة في الكتاب كالضمير وان لم تجعل
لان اسم
جزءا منه لزم ترك العمل بالسنة لان الكتاب امر ذو بال ولم يبدا فيه باسم الله تعالى
وتلخيص الجواب اختيار الشق الثاني من الترديد قوله لزم ترك العمل بالسنة قلنا
لا نم ان العمل بالسنة يقتضي جزئية التسمية من الكتاب بل يكفي فيه ان يذكر
التسمية باللسان او يخطر بالبال او يكتب على قصد التبرك من غير ان يجعل
جزءا من الكتاب وعلى كل تقدير من هذه التقديرات الثلث يكون الاضمار قبل
ذكر المرجع في الكتاب لان انتفاء الجزئية منه يوجب عدم الذكر فيه لا يقال
القول بالكفاية المذكورة ههنا ينافي قوله سابقا اذ الابتداء باحد الامرين
مفوت للابتداء بالآخر اذ يجوز ح الابتداء الحقيقي بالامرين في زمان واحد
بان يتلفظ بالتسمية او يخطرها بالبال ويكتب التحميد وايضا قوله او يكتب
معا

على قصد

[illegible]

٢١

على قصد التبرك من غير ان يجعل جزءا من الكتاب يدل على ان الكتاب عبارة عن
النقوش وقد صرح في شرح المفتاح وغيره بانه عبارة عن الالفاظ والعبارات
لانا نجيب عن الاول بان كلامه سابقا في التسمية والتحميد الواقعين جزءا من
الكتاب كما يظهر بالتامل فيما سبق وح يمتنع الجمع بينهما بالابتداء الحقيقي وهو
ظ وعن الثاني بان بين الالفاظ والمعاني والنقوش والالفاظ علاقة قوية وهي
بين الدالية والمدلولية فكما جاز استعمال اللفظ الموضوع للفظ في المعنى
وبالعكس فكذلك يجوز استعمال اللفظ الموضوع للفظ في النقش قال ثم
الكلم غلب على الكثير اقول يعني انه وان كان مفردا بحسب اصل الوضع لكنه غلب
على الكثير بحيث لا يستعمل في الواحد اصلا حتى توهم الامام المطرزي انه جمع كلمة و
تابعه صاحب اللباب حتى قال انه جمع كثرة يتناول ما فوق العشرة وليس
كذلك لوجهين الاول انه قد يوصف بالمذكر كما ذكر ولا شيء من الجمع يوصف به
وفيه بحث لان تذكير الوصف لا يدل على افراد الموصوف بالمذكر كما قال صاحب
الكشاف في قوله تعالى وبث منهما رجالا كثيرا ذكر كثيرا حملا على تاويل رجالا بالجمع
فيها
اي جمعا كثيرا والثاني ان ابنية الجمع محصورة مضبوطة وهذا البناء ليس
منها ويمكن ان يذكر وجه آخر وهو انه ليس بجمع صحة لانه ليس بالواو و
النون او بالالف والتاء ولا جمع تكسير لان بناء الواحد فيه على السلامة
فان قيل سلمنا انه ليس جمعا صيغيا لكن لم لا يجوز ان يكون اسم جمع
كالقوم والرهط قلنا لان المحققين من النحاة قد فرقوا بين اسم الجنس
المفرد واسم الجمع بوجهين الاول ان اسم الجمع لا يطلق على الواحد والاثنين

لجواز ان يكون بتاويل الموصوف ٣٣

اصلا بخلاف اسم الجنس والثاني ان الفرق بين واحد اسم الجنس وبينه فيما له واحد
منه اما بالياء كروم ورومي او بالتاء كتمر وتمرة بخلاف اسم الجمع ولا شك
ان الوجه الاول وان لم يوجد ههنا لعارض الاستعمال لكن الثاني موجود فلا
وجه لاسم الجمع ايضا فتعين كونه اسم جنس يفرق بينه وبين واحده بالتاء كتمر
قال فلا ينبغي ان يشك في انه جمع لها اقول يعني اذا تقرر انه اسم جنس يفرق بينه
وبين واحده بالتاء وليس من ابنية الجمع الصيغي لا ينبغي ان يشك في
انه جمع كتمر وركب بناء على الاول اما كونه كتمر فبالنظر الى الوضع لا الاستعمال واما
كونه كركب فبالنظر الى الاستعمال لا الوضع لما تقرر ان الركب اسم جمع دون الكلم لكنه
لم يستعمل في الواحد فصار كركب ولا ينبغي ان يشك في انه ليس بجمع ككتب و
رتب بناء على الثاني وان كان في مفردهما تاء لانهما جمعان صيغة لتغير حال مفردهما
فاذا لم يبق شك في واحد منها فيغ استعمال المصنف كلمة الشك حيث قال و
الكلم ان كان سفاهة ظاهرة والصواب وان كان بواو الوصل واعلم ان
ظاهر عبارة المص يحتاج الى التوجيه فاذا وجه لم يبق اشكال ويضمحل ما ذكره
الشارح من الاختلال وذلك ان قوله ان كان جمعا شرط حذف جزاؤه لدلالة
قوله وكل جمع الى آخره عليه والشرطية مع المبتدا صغرى وكل جمع الى آخره كبرى
والقياس دليل على وجه تذكير وصف الكلم وتقدير الكلام ان الطيب مع تذكيره
صفة الكلم لان الكلم ان كان جمعا يفرق بينه وبين واحده بالتاء وكل جمع
كذلك يجوز في وصفه التذكير والتانيث فالكلم يجوز في وصفه التذكير والتانيث
ولذا وقع الطيب مع تذكيره صفة له فعلم ان المص جزم بجمعيته الجنسية فح لا يمكن

حمل

حمل كلمة ان على الشك منه بل يجب ان يحمل على الشك من المخاطب بناء على قول بعض ائمة
النحو كما سبق فان ان يستعمل فيه ايضا كما تقرر في المعاني فكانه قال والكلم ان وقع شك
اي في الشك من المخاطب منه
في جمعيته الصيغية بناء على قول بعض ائمة النحو فلا شك في جمعيته الجنسية فح لا يبقى
خرازة قال من محامد فاه من الكلم بيانا له على ما قال النبي ع م اقول اعلم
ان هذا الموضع من معارك الانظار ومبارك الافكار كم زلت في
مضايقه الاقدام وضلت في دقايقه العقول والاوهام فان اردت
العثور على تحقيق المقام فاستمع لما يتلى عليك من الكلام فاقول و
بالله التوفيق اراد بالكلم الطيب كل لفظ دل على الايمان وتعظيم
وتائيده
الملك المنان كما اريد ذلك بكلمة طيبة في قوله تعالى كيف ضرب الله مثلا كلمة طيبة
كشجرة طيبة الآية وبالجملة الاقرار اللساني المترتب على التصديق الجناني
والمستتبع للعمل الاركاني بانه عبارة غير فيكون عبارة عن المحامد الموصوفة لصدق
تعريف الحمد عليه فيظهر صحة كونها بيانا للكلم المعرف لكن لما توجه ان معنى الكلم
الطيب مع قطع النظر عن عمومه وخصوصه مبهم ولا دخل للاثر فيه فهل لبيانه
بالحمد الموصوف اصل في الشرع بينه بان ذلك مبني على ما ورد في الحديث من
بيانه عن حالة الاصل الآن بيانه به ليس باعتبار خصوصية الكلمات
المذكورة فيه بل باعتبار دلالتها على الايمان بما يجب ان يؤمن به فان قوله سبحان
الله يدل على تنزيهه عن النقايص والحمد لله يدل على اتصافه بجميع صفات الكمال
والباقي على وحدانيته تعالى حتى لو عبر عن ذلك بعبارات اخر مشابهة لكان كل واحد
منها كلما طيبا ايضا فظهر ان قوله كما قال النبي عليه الصلاة والسلام لا يدل

بالحمد الذي اكتفى فيه ببيان حال النوع لا بنايه على حال ح ح بيان

على

على ان الكلم الطيب ههنا ايضا محمول على ما بينه الرسول عليه الصلوة والسلام حتى
يرد انه لا معنى لعموم الكلم كاستغراق اللام الا ان يعتبر المجاز وفيه بعد وانه لا يصح البيان
ح بالمحامد الموصوفة لانها اعم من الكلم بهذا المعنى ثم لما ورد على كون من محامد بيانا للكلم
الطيب ان اللام فيه للاستغراق لانه الاصل حيث لا عهد سيما في مقام
المدح والجمع المنكر ليس بعام عند المص لاشتراطه الاستغراق فيه فكيف يصح
ان يقع غير العام بيانا للعام اجاب عنه بوجهين الاول انه وان كان منكرا
لكنه موصوف بصفة عامة وسيجي في مباحث العام ان النكرة الموصوفة
بصفة عامة تعم ان تنكيره للتكثير وهو مناسب يحمل عليه بهذه المناسبة — عامة / للتعميم
وتحقيقه ان القوم صرحوا بان النكرة المفردة حاملة لمعنى الجنسية
والوحدة فيكون اجالس الا رجلا معناه رجلا واحدا فيحنث — فيحنث
بمجالسة رجلين الا انه قد ينضم اليها قرينة دالة على ان القصد منها الى الجنسية
دون الوحدة فلا يختص ببعض الافراد بل يعم كلها كما اذا وصفت
بصفة عامة والحكم مما يصح تعليله بهذا الوصف فانه يعلم من ذلك تعليق
الحكم بكل ما يوجد فيه الوصف الا ان القرينة لا تنحصر في الوصف للقطع
بالعموم في مثل تمرة خير من جرادة وعلمت نفس ونحو ذلك ولا كل
وصف يصلح قرينة له للقطع بانه لا عموم في مثل لقيت رجلا عالما فاذا
افاد الوصف العموم والتنكير بحسب اقتضاء المقام العموم في المفرد المشتمل
على الوحدة المنافية للعموم فلا يفيداه في جمع المشتمل على الكثرة المناسبة — فلان يفيداه
للعموم اولى فان قيل قد صرح الشارح رحمه الله تعالى في مباحث الاشتقاق

ان

ان القائلين بعموم النكرة الموصوفة لا يشترطون في العموم الاستغراق فكيف يصح ههنا
الاستدلال بالوصف على الاستغراق قلنا مقصوده ههنا توجيه كلام المص وهو
مع اشتراطه الاستغراق فيه قائل بعموم النكرة الموصوفة واما ما ذكره ثمه فسيجي
بيانه اذا جاء اوانه ان شاء الله تعالى ثم لما علم مما سبق ان الكلم الطيب قد
يبين بالمحامد الموصوفة بالوصف المذكور وكان كل من المحامد وبيانها ما ذكره في
وصفه والاستعارات المعتبرة فيه محتاجا الى الايضاح اوضحه بقوله والمحامد جمع
محمدة اه وبعد ما تحقق الوصف وحال الموصوف بين فائدة ذكر الوصف بانها التلميح
الى قوله تعالى ضرب الله مثلا كلمة طيبة الاية وذكر فيه ان الحمد كشجرة لها اصل وفرع اصله .. الايمان
والاعتقادات وفرعه الاعمال والطاعات فلما توجه عليه ان هذا التشبيه انما يتم
اذا كان اصل الحمد وفرعه حمدا ايضا كما ان اصل الشجرة وفرعها شجر ايضا وقد سبق
ان الحمد فعل اللسان فقط واصله فعل الجنان وفرعه فعل الاركان دفعه بقوله والتحقيق
ذلك اه وحاصله ان اصل الحمد اللساني وفرعه ايضا حمد من جنسه لان الحمد في التحقيق
عبارة عن فعل ينبئ عن تعظيمه مطلقا فالاعتقاد اصل من جنس الحمد اللساني
لولاه لما كان ذلك الحمد كشجرة غير نابتة لعدم اصلها والعمل فرع من جنسه لولاه لما
كان له قبول عنده تعالى فالمقصود من تعميم الحمد وجدان اصل وفرع للحمد
اللساني من جنسه ليتم التشبيه لان المراد بالمحامد ههنا هو المعنى الاعم فاضمحل ما توهم — اي ما عمل القلب والجوارح / المذكورة
ان ما ذكره رحمه الله تعالى ان المراد بالمحامد الاعتقادات الحقة والاعمال الصالحة ينافي
حمل الكلم على ما ذكره الرسول عليه الصلاة والسلام لان قوله عليه السلام فاذا لم يكن
عمل صالح لم يقبل يدل على عدم دخول العمل الصالح في الكلم الطيب وان تفسير الكلم

فان — ان لم يذكر ان المراد من المحامد الاعتقادات والاعمال بل ذكر المعنى يشمل الاظهار وكونهما من جنس الحمد

بالاعتقاد اگ والعمل لا يحسن قلبيا، مثل قوله فاشتبت لها شارع اى بطريق التخييل

قوله وبهذا الطريق اى بطريق الاستعارة المكنية حيث جعل قبول العبادة من حيث

انها مهب الطاف الرحمن ومطلع انوار الغفران بمنزلة مطلع الشمس الذى هو مهب

الصبا ومطلع انوار الشمس اثبت لذلك القبول لازم مطلع الشمس وهو

ريح الصبا بطريق التخييل قوله فان القبول الاول الى قوله يشعر بالاشعار ببيان

لقوله بها روح الابدان ونماء الاغصان الا انه اكتفى بالاخرة فى الاخر لكونه المقصود

والستلزامه الاول وانما قال مهبها المستوى لما قالوا ان النكباء الريح الناكبة

التى تنكب عن مهاب الرياح الاربع القوم والنكب فى الرياح اربع فنكباء الصبا

والجنوب تسمى الازيب ونكباء الصبا والشمال تسمى الصابية ونكباء الشمال

والدبور الجربياء ونكباء الجنوب والدبور الهيف قوله لم يسمع له ثان قال الجوهرى

الوضوء بالفتح الماء الذى يتوضا به والوضوء ايضا المصدر من توضات للصلوة

مثل الولوع والقبول ثم قال وحكى عن ابى عمرو بن العلاء القبول بالفتح مصدر و

لم اسمع غيره وذكر الاخفش فى قوله تعالى وقودها الناس والحجارة فقال الوقود

الحطب والوقود بالضم الايقاد وهو الفعل قال ومثل ذلك الوضوء وهو

الماء والوضوء وهو الفعل ثم قال وزعموا انهما لغتان بمعنى واحد تقول الوقود

والوقود يجوزان يعنى بهما الحطب ويجوزان يعنى بهما الفعل وقال غيره القبول

والولوع مفتوحان وهما مصدران شاذان وما سواهما من المصادر

فمبنى على الضم قال تعليق المحامد ببعض النعم اشارة الى ان عظم امر العلم

اقول اما الاشارة فمن حيث ان جميع المحامد التى من شانها ان تعلق بجميع

النعم

القوم جمع القوماء تانيث الاقوم من القيام فى المكان

النعم اذا علقت ببعض منها فقد نزل ذلك البعض لغاية شرفه وكماله منزلة كل

النعم ونزل ما عداه منزلة العدم واما عظم امر العلم فلان شرف الموضوع يفيد شرفا

للعلم والاصول المراد بها ههنا الادلة الكلية موضوع هذا العلم كما سياتى ان شاء الله

فاذا عظمت بتعليق المحامد بتمهيد مبانيها لزم تعظيم العلم الباحث عن احوالها

بالضرورة قال والشريعة تعم الفقه وغيره من الامور الثابتة بالادلة السمعية

اقول ههنا بحث من وجوه الاول ان الشريعة اذا عمت الفقه وغيره لم يستقم اضافة

الفروع اليها لان عمومها يقتضى دخولها تحتها والاضافة تقتضى خروجها عنها فان جعلت

من اضافة الجزء الى الكل او الجزئى الى الكلى لم يستقم فى اضافة الاصول اليها لان كلا من

الكتاب والسنة ليس من الشريعة بالمعنى المذكور وان جعلت فى الفروع من اضافة الجزء

الى الكل وفى الاصول من اضافة الدليل الى المدلول يتفكك النظم فلو اريد بالشريعة

معنى الدين وحمل الاضافتان على التوسع كما فى مالك يوم الدين لم يرد ذلك الثانى

ان جعل علم الصفات مطلقا من مبانى اصول الشريعة ليس كما ينبغى لا لانها تتوقف

عليه مطلقا فلا يصح الاستدلال فى مباحثه باحد الاصول المذكورة وقد استدل

الشارح رحمه الله تعالى فى المقاصد وغيره فى غيره على كونه تعالى سميعا بصيرا مثلا بالكتاب

اللهم الا ان يقال الدليل الحقيقى هو العقل والكتاب للتاييد الثالث انه ادعى ان جميع

ذلك نعم يستوجب الحمود لنبيه لا يطابق ذلك اذا ربط بالمتن لوجهين الاول ان اول

المحمود عليه تمهيد مبانى اصول الشريعة ولم يذكر فى الدليل والثانى ان نفس الشريعة ليست

بمحمود عليها وقد ذكرت فى الدليل وبالجملة بعض المطلوب ليس بلازم وبعض اللازم

ليس بمطلوب ويمكن ان يقال انه من قبيل التنبيه ببيان حال الانزال على بيان

الاول مبنى على ان يكون عموم الشريعة بمعنى عموم الكل بالجزء والثانى على ان يكون عمومها له عموم الكلى بالجزئى فالعبارة تحتملهما منه

حال الاعلى بطريق دلالة النص فكانه قال اذا بالشريعة نظام الدنيا وثواب العقبى فاذا
السنوجبت لحد فلان يستوجبه تمهيد اصولها اولى واعلم ان المص وان ادرجها
اسة لم يتعرضا لكه لكل قوله رقيقة للحواشي سوى ما قال المص اى لطيفة الاطراف
والجوانب والظاهر ان المراد بالاطراف والجوانب وجوه الاشارات والدلالات والاقتضا ءات
لا وجوه الاستحسان لدخولها في دقة المعنى وبلطفها خفاءها عن بعض البصائر فان
الشئ اذا لطف خفي عن الابصار قال وفي هذا الكلام اشارة الى ان علم الاصول
فوق الفقه دون الكلام اقول اى في جعل الادلة الكلية التي هي موضوع علم
الاصول اصولا لشريعة الشاملة للفقه وجعل علم الذات والصفات والنبوات
مبانى تلك الاصول اشارة الى ان علم الاصول اعلى مرتبة من الفقه وادنى من الكلام اما
الاشارة الى الاول فلان معرفة الاحكام الجزئية بدرايتها عن ادلتها التفصيلية باجمعها
موقوفة على معرفة احوال الادلة الكلية توقف الفرع على الاصل لا توقف ذى الآلة
والمشروط على الآلة والشرط ولو بالنظر الى المعرفة في الجملة كتوقف الكتاب والسنة
على العربية ومعرفته تعالى على العقل والآثار وتوقف الصلوة على الوضوء ونحو ذلك فان
التوقف الاول يوجب نفاذ حكم الموقوف عليه على الموقوف ورياسته له على الاطلاق
فيوجب تفوقه عليه بخلاف الثاني وايضا العلم الذى يتبين حيثية موضوعه في علم
آخر يكون ادنى مرتبة من ذلك الآخر والفقه بالنسبة الى الاصول كذلك فانه انما يبحث
عن احوال افعال المكلفين من حيث الحل والحرمة ونحوهما وتلك الحيثية انما تتبين
في الاصول كما اشار اليه بقوله من حيث توصل الى الاحكام الشرعية واما الاشارة
الى الثاني فلان معرفة احوال الادلة الكلية من الحيثية المذكورة فرع ما يشتمل عليه علم

الكلام

الكلام وموقوفة فيلزم تفوقه على الاصول بالضرورة فاضمحل ما توهم ان كون معرفة شئ موقوفة
على معرفة شئ آخر لا يقتضي كون الموقوف عليه اشرف الا يرى توقف معرفة الكتاب
والسنة على العربية مع انها ليست باشرف منها بل هى آلة والآلة لا تكون اشرف   معرفة
من ذى الآلة وان الكتب ليشرفه بشرفه فان الصلوة موقوفة على الوضوء
وليس باشرف منها والعقل آلة للاهتداء الى معرفته تعالى وليس باشرف منها قال   م
بنى على الاربعة اركان فقه الاحكام بمنزلة البدل من الجملة السابقة اقول اى انما قال
بمنزلة البدل من الجملة السابقة لانها ليست ببدل منها حقيقة اما لفظا فلان المبدل
منه يجب ان يكون معربا لان البدل من التوابع والجملة السابقة ليست كذلك لانها
في صلة ان ولا محل لها من الاعراب وانما الاعراب للمجموع واما معنى فلان المبدل منه
يجب ان لا يكون مقصودا بالنسبة والجملة الاولى ليست كذلك قال لتنبه الاحكام
الشرعية بعضها اقول يتجه عليها عليه ما اورد اولا ان المتبادر من ركن الشئ
ما يكون داخلا فيه فلا وجه لجعل الادلة الخارجة عن الاحكام اركانها وثانيا
ان ما ذكره ههنا ينافي ما ذكره آخرا ان فقه الاحكام يشتمل على محكم ونص ومتشابه
ومجمل فانها اقسام الكتاب كما قال ثم ذكر اقسام الكتاب ومن التكلفات الشنيعة و
التعسفات البشيعة ما قيل انه جعل الاصول الاربعة اركانا للاحكام مبالغة في تلبس
الاحكام بها وتنبيها على غاية احتياجها اليها فان احتياج الكل الى جزئه اقوى وجوه الاحتياج
ولهذه النكتة ايضا جعل الاحكام مشتملة على اقسام الكتاب فالوجه الصحيح في توجيه
كلام صاحب التنقيح ان يقال اراد بالاركان الادلة الاربعة الاجمالية وبالفقه
الادلة الجزئية التفصيلية المتفرعة على الاجمالية والراجعة اليها وهو المناسب لقوله

اولا في المتن والحكم بالحكمات المافوله محلات كتابه كما اعترف به الشارح رحمه الله في حيث

قال ثم ذكر بعض اقسام الكتاب استعارة الى انه كما يشتمل القرآن على ما هو غاية في الظهور

على ما هو دونه وعلى ما هو غاية في الخفاء والاستتار بحيث لا يصل اليه غير الراسخ في العلم

وعلى ما هو دونه ثم قال كذلك فصل الاحكام يشتمل على الحكم اه ولقوله ثانيا في الشرح

على الوجه الذي بنى الشارع فصل الاحكام عليها واعلم ان ظاهر هذه العبارة

وكذا عبارة التلويح حيث قال على الترتيب الذي بنى الشارع الاحكام عليها

غير مستقيم لان الضمير فيها عايد الى الموصول فلا وجه للتانيث اللهم الا ان يقال

الضمير فيها عايد الى الاركان والعايد الى الموصول محذوف وهو عليه **قال**

في العلل بالقياس **اقول** انما زاد لفظ العلل ههنا لان السوق اقتضى ذكر القياس

فلو قال ثم القياس لم يستقم اذ لا شئ بعد القياس حتى يتقدم فراده عطفا

على تقديم الكتاب فان الترتيب الذي بنى الشارع الاحكام عليه هو تقديم الكتاب

على السنة والسنة على الاجماع والاجماع على القياس فما لم يوجد شئ من الثلثة

الاول يتعين العمل بالقياس وقد يقال وجه الزيادة التنبيه على ان العلل كما

انه مقصود في القياس مراد هنالك ايضا لكن ترك ذكره فيها ابهاما بانها في حد ذواتها

مطلوبة بحيث لا ينبغي ان يكون العلل فيها ملحوظة بخلاف القياس فان الحكم ثمة

لا يظهر الا بالعلل فكان العلل فيه ماخوذا بهذا الحمل الاعتبار وكيف يكون مقطوع

النظر مع كونه ماخوذا في ماهيته فليتامل **قال** ما دام في اعراسها **اقول** ليس

قيد القول بسوى بل لقوله نعت بملاحظة اتصافه بذلك والمعنى نعت لها ما

دام انه **قال** وفي هذا الكلام نوع غرابة **اقول** حاصل الاعتراض ان المتبادر

الاولى

ملحوظا لاحد ومشروحا بالعين لكونها مقصودا في نفسها

من جعل

المتبادل من جعل النصوص منصة لنتايج الافكار ان يكون مفهوماتها والاحكام

المستفادة منها اثار الافكار وثمرات لها وليست كذلك لثبوتها في الواقع و

انفهامها للعالم باللغة مع قطع النظر عن فكر المتفكر ونظره وقوله فكانه اراد

جواب عنه وحاصله انه لم يرد بالعرايس مفهومات النصوص واحكامها

حتى يلزم ذلك بل اراد بها العلل المستنبطة بالقياس من النصوص التي تثبت الحكم في

المنصوص عليه لاجلها واحكام الفروع المغنية على الاصول الثابتة بالنصوص

ولا شك ان العلل المستنبطة واحكام الفروع نتايج الافكار وان لم يكن مفهومات

النصوص واحكامها كذلك ولهذا اختلف المجتهدون في الاولى دون الثانية

لا يقال فاذا اريد العلل المستنبطة والاحكام المستخرجة بطريق القياس اختل

ترتيب ذكر الاركان الاربعة على الوجه الذي ادعى رعايته فيجب ان يريد

الاحكام المستخرجة من النصوص بطريق الدلالة والاشارة لانا نقول مراده با

لذكر الذكر الاستقلالي يشهد به التامل في العبارة فلا ينافيه الذكر الاستطرادي

فلا اختلال ولا اشكال قوله الظاهرة على النصوص مرفوع صفة نتايج **قال**

اي خطابه الفاصل بين الحق والباطل اه **اقول** كل من الوجهين مناسب

لكشف القناع عن جمال مجلات الكتاب اما الاول فلان كشف الحديث عنه

باعتبار فاصليته واما الثاني فلان الحديث اذا لم يكن بحيث لا يلتبس

على من يخاطب به لا يكشف القناع عن جمال المجلات لما يأتي في مواقعه ان البيان

اذا لم يكن شافيا قد ينقلب الاجمال الاشكال الا ان المص اقتصر على الاول

لان استلزامه للثاني اظهر من استلزام الثاني له **قال** وهذا من عطف الخاص

لا تكشف

وثانيهما ان يبنى على اربعة اركان فصل الاحكام ذكر الاركان الاربعة على الوجه الذي بنى الشارع فصل الاحكام عليها

اقول يعني ان بيان المجمل كما يكون بالقول يكون بالفعل كبيان الصلوة والحج بالافعال
وكذلك الا ان ما بالقول اقوى لوجوه ثلثة الاول انه موضوع للبيان بخلاف الفعل
وهو ظ الثاني ان اكثر الاحكام مبنية عليه بخلاف الفعل وهذا اظهر الثالث انه متفق
على حجيته بخلاف الفعل فانه ليس بموجب عندنا كما تبين في موضعه انشاء الله تع وايضا
اختلف في جواز كونه بيانا للمجمل وان كان الجمهور على جوازه بخلاف القول فانه متفق عليه
قال ليس تغير المفهوم اعجاز الكلام لانه لا يلزم ان يكون بالبلاغة اقول فيه بحث
وهو ان المفهوم من هذا التعليل ان الاعجاز لو لزم ان يكون بالبلاغة جاز ان يكون التادية
المذكورة تفسيرا له وليس بمستقيم لان غاية ما لزم من ذلك ان يكون التادية بتلك طريقا للاعجاز ولا
يلزم منه صحة تفسيره بها بل يلزم ان لا يصح لان طريق الشيء لا يحمل عليه والتفسير يجب ان
يحمل على المفسر فالاولى ان يقال لانه ليس نفسه ولا مصادقا عليه اما الاول فظ واما
الثاني فلان تصادق المشتقات كالناطق والضاحك مثلا لا يقتضي تصادق ماخذها
كالنطق والضحك ولا ان يكون احدهما بمنزلة الجنس للاخر كالمتحرك والماشي فانه يصح في
حمل الاعم على الاخص كالمشي حركة وههنا لا يتصادق المشتقان فضلا عن تصادق
ماخذهما لان التادية المذكورة لما كانت صفة للمعنى والاعجاز صفة للفظ امتنع التصادق
مطلقا وغاية ما يمكن ان يقال مراده المبالغة في نفي صحة تفسيره بها ولو بطريق التسامح فان المفهوم
اذا كان لازما للشيء مساويا له في التحقيق متباينا بحسب الصدق يجوز تفسيره به بطريق
التسامح كتفسير الفصاحة بالخلوص وعلم المعاني بالتتبع وههنا ليس كذلك فان التادية
المذكورة مع تباينها للاعجاز غير مساوية له في التحقق بل اخص منه فيه لانه لا يلزم ان
يكون بالبلاغة حتى لو لزم ذلك كانت مساوية له في التحقق فجاز تفسيره بها بطريق التسامح

كما في التفسيرين المذكورين لا يقال ما ذكران مفهوم الاعجاز اعم من ان يكون بالبلاغة
وغيرها فانما يكون ذلك في معناه اللغوي واما ما قصد المص من المعنى الاصطلاحي
الذي هو وصف للقرآن فهو حاصل بالبلاغة كما غير على ما هو الراي الصحيح لانا
نقول ليس له مفهوم اصطلاحي سوى ما ذكره الشارح رحمه الله تعالى فمن ادعى
ذلك فعليه البيان ولو سلم فحصوله بالبلاغة اذا كان مبنيا على الراي الصحيح
لا يكون متفقا عليه وظاهر ان الاعجاز متفق عليه وانما الاختلاف في سببه
فقط وعلى ما ذكره يلزم ان يكون في السبب والمسبب جميعا ومنشاؤه
الغفلة عن معنى قول الشارح ولهذا اختلفوا في جهة اعجاز القرآن مع الاتفاق على
كونه معجزا الاتفاق على اطلاق لفظ المعجز عليه وهو غير الاشتراك المعنوي لانا نقول
الاشتراك اللفظي خلاف الظ فلا يصار اليه الا لدليل وليس فليس قال بل
المراد ان اعجاز كلام الله تعالى انما هو بهذا الطريق اقول هذا المعنى انما يستفاد
من العبارة اذا اعتبر حذف الباء من ان في قوله ان يؤدي فان حذف حرف الجر من
ان وان شايع ذايع قال وههنا بحث لج اقول تمن رد البحث الاول قول
المص هو ابلغ من جميع ما عداه وتوضيحه انه اما ان يريد جميع الطرق المحققة
الموجودة فقط او المحققة والمقدرة جميعا لا سبيل الى الاول لان كون طريق
تادية المعنى اعني اللفظ ابلغ منها فقط غير كاف في الاعجاز اذ لا بد فيه من العجز عن
المعارضة والاتيان بمثله وهو لا يحصل بمجرد كونه ابلغ ههنا فقط بل لا
يحتمل ان يوجد في الطرق المقدرة ما يعارضه ولا الى الثاني لان كونه ابلغ
منهما جميعا غير مشروط فيه لان الله تع قادر على مثله ويورد البحث الثاني

لا يقال لم لا يجوز ان يكون معنى الاتفاق على كونه معجزا

مورد

منه

قوله ولا يكون الا واحد وتوضيحه ان هذا الطرق غير مستقيم بل مراتب الاعجاز ايضا
فوق الواحد فان الطرف الاعلى من البلاغة وما يقرب منه كل منها حد الاعجاز على
ما صرح به ائمة المعاني وحاصل الجواب عن الاول اختيار الشق الثاني من الترديد قوله
كونه ابلغ منها جميعا غير مشهود فيه قلنا لا نم قوله لان الله تع قادر على مثله قلنا المراد
بما عداه من الطرق كلام غير الله تع فان الاعجاز ليس الا في كلامه تع ومعنى كونه ابلغ
من كل ما هو غير كلام الله تع تحقيقا او تقديرا ومن غفل عن المراد بما عداه من الطرق
قال في الشق الاول معترضا ان كونه ابلغ من الطرف المحققة غير مشهود لان المعاني التي
ذكرت في القران في مواضع بعبارات مختلفة وطرق مختلفة وطرق متعددة كقصة
موسى ع م وغيرها يجوز ان يكون بعض تلك العبارات ابلغ واعلى طبقة من البعض
الاخر ولا يخرج البعض الاخر بذلك عن كونه معجزا فظهر ان كون المعجز ابلغ من جميع ما
عداه من الطرق المحققة ليس بشرط وحاصل الجواب عن الثاني ان المراد بوحدة الاعجاز
الوحدة النوعية الاعتبارية بمعنى انه قدر من الكلام لا يمكن للغير معارضته ولا ينافيها
التعدد والتفاوت في جنسها التي هي البلاغة على ما حققناه في حواشي المطول بما
لا مزيد عليه بخلاف سائر الكلام حيث لا قدر له ينضبط ولا حد تجمعه مباحث
المقدمة قال الكتاب مرتب على مقدمة وقسمين اقول فان قيل هذا يخالف
لقول المص فيما بعد فنضع الكتاب على قسمين قلنا ذلك بعد فراغه عن المقدمة
فساده بالكتاب ما سواها فلا يخالفه ولذا قال فنضع بالفاء دون الواو قال
وهو مرتب ببابي الترجيح والاجتهاد اقول هو جواب اشكال تقديره ان القسم
الاول كيف يكون مبنيا على اربعة اركان وفيه بابان سوى الاركان باب الترجيح

وباب

وباب الاجتهاد وتقرير الجواب ان ذينك البابين من تتمة الاركان وتوابعها وكانها داخلة
فيها قال لان من حق الطالب للكثرة المضبوطة الى اخره اقول اعلم ان الطلب لكونه
فعلا اختياريا لا بد فيه من الارادة متعلقة بخصوصية المطلوب موقوفة على
امتيازه عما عداه فاذا كان متكثرا الكثرة جهة وحدة كما فيما نحن فيه فحقه اي اللائق
بحال الطالب ان يعرفه بتلك الجهة والا يفوته ما يعنيه ويضيع وقته فيما لا
يعنيه وذلك لانه لو لم يتصوره بوجه ما استحال طلبه وان تصوره بما يعمه و
غيره لم يتعلق الارادة بخصوصه وان تصوره به وقصد تحصيله في ضمن جزئي
لا بعينه لم يتميز المط عنده وهم ياس ان يؤديه الطلب الى غيره فيفوت ما يعنيه
ويشتغل بغيره وان توجه الى تصور كل واحد منها بخصوصه تعذر عليه ذلك ان لم
يتناه او تعسر ان تناهت كما هو الظ فان اسماء العلوم انما وضعت بازاء
قواعد مدونة وان جاز ازدياد فروعها بعد التدوين وعلى التقديرين
يلزم الفوات والضياع اما على الاول فظ واما على الثاني فلانه اذا يعرف
كثيرا من اوقاته الى ذلك فربما لا تفي باقيها لتحصيل المط فيلزم ما ذكرنا وفي
هذا البحث زيادة تحقيق وتدقيق ذكرناها في حواشي المطول قال فله بكل
اعتبار تعريف اقول كل من التعريفين مقصود هاهنا اعني مقدمة الشروع
على بصيرة اما اللقبي فلما ذكره في الشرح قبيله واما الاضافي فلان جزءه الاول
وسيلة الى ما هو من المبادي التصورية لان الاصول المراد بها الادلة الاربعة
اما نفس الموضوع ان كان الادلة فقط او بعضه ان كان الادلة والاحكام
جميعا على ما سياتي واياما كان فقصورها من تلك المبادي ولهذا قال المص في

ای یفوت عنه ما یعنیه ویشتغل بالغیر وبدونه کما ع

من جميع ما عداه انه ابلغ منه

قوله

تعريفا للكتاب بسوح منه

المتن فيبحث فيه عن احوال الادلة المذكورة وجزؤه الثانى مما يحتاج اللقبى
لاعتباره فيه ايضا فظهر ضعف ما قيل ان المقصود فى هذه المقدمة هو التعريف
اللقبى وما يتبعه من بيان موضوع العلم الملقب باصول الفقه وحدا فام
هذا الكتاب المؤلف فيه فان هذه الامور من مقدمات الشروع لما تضمنه الكتاب
من مباحث هذا العلم لكن المعنى الاضافى قرن بالمعنى اللقبى فى البيان
لما بينهما من علاقة النقل وملاحظة المعنى الاضافى فى المعنى الثانى اللقبى
قال نظرا الى ان المعنى العلمى هو المقصود فى الاعلام اقول يعنى ان
اللفظ اذا نقل الى العلمية يكون فيه معنيان منقول عنه ومنقول اليه و
المقصود فيه هو المعنى الثانى وفيه بحث لانه ان اراد ان المقصود فيه ذلك
مطلقا فلا نم ذلك كيف وقد يقصد المعنى الاضافى بحسب المقام وان
اراد ان المقصود فيه ذلك من حيث كونه علما سلمناه لكنه لا يفيد لان ذكر
الاضافى ههنا ليس من حيث العلمية اللهم الا ان يراد ان المقصود فى
الاعلام الاصطلاحية بالنظر الى ذلك الاصطلاح فانه لما كان علما عند ارباب
الفن المشروع فيه اصلا فى القصد قال وانه من الاضافى بمنزلة البسيط
من المركب اقول فيه بحث لانه ان اراد ان اللقبى بمنزلة الجزء من الاضافى
فلا وجه لذلك اما بحسب اللفظ فلاتحادهما واما بحسب المعنى فلان
كلا من معنى الاصول والفقه مغاير للمعنى اللقبى اما الفقه فظ واما الاصول
فلانها جمع اصل بمعنى المبتنى وهو غير المعنى اللقبى فان قيل المراد بالاصول
ليس المبتنيات مطلقا بل مبتنيات الفقه فيؤل الى المعنى اللقبى لان مسائل

الاصول

الاصول مبتنيات للفقه وادلة له كما سيأتى وقد تقرر ان حقيقة العلم هى المسائل
قلنا لا نم ان جميع مسائل العلوم الاصول مبتنيات للفقه وادلة له كيف وسيأتى
ان بعضا من مسائلها المبادى لشرائط وقيود معتبرة فى مسائل هى المبتنيات
للفقه ولو سلم فيكون هذا المعنى مستفادا من مجموع اصول الفقه والكلام
انما يتم اذا استفيد ذلك المعنى من الاصول فقط وغاية ما يمكن ان يقال المراد بالاصول
القواعد التى جعل اللقبى عبارة عن العلم بها وهذا المعنى يستفاد من الاصول
المقيدة بالاضافة الى الفقه والمقيد فى المجموع فالمقيد حقيقة للمعنى اللقبى هو الاصول
فقط لكن بهذا الاعتبار على ان المعنى اللقبى هو العلم بالقواعد والجزء من الاضافى
هو القواعد لكن لما كان بينها وبين العلم بها ملابسة قوية نزل منزلتها ولعله انما قال
بمنزلة البسيط لذلك لكنه لا يلائم تصريح المص فيما سيأتى بان المراد بالاصول الادلة
الاربعة فليتأمل قال فان قدم تفسيره اقول اى تفسير الفقه بان يقدم تعريف
اصول الفقه باعتبار الاضافة قال والا احتيج الى ايراد تفسيره تارة فى اللقبى
اقول اعلم ان مراد الشارح بيان سبب عدول المص عن طريقة ابن الحاجب
وسلوكه طريقة اخرى وما ذكره يفيد ذلك لان التعريف اللقبى الذى ذكره ابن
الحاجب يشتمل على تعريف الفقه من حيث الذات لا من حيث كونه مدلول
لفظ الفقه فاذا قدم التعريف اللقبى يحتاج الى اعادة تفسير الفقه فى
التعريف الاضافى مرة اخرى ليعرف من حيث انه مدلول لفظ الفقه كما فعله
ابن الحاجب بخلاف ما اذا قدم الاضافى حيث يعرف الفقه فيه بالحيثيتين
فلا يحتاج الى اعادة تعريفه فى اللقبى بل يكفى ان يقال هو العلم بالقواعد

التي يتوصل بها الى الفقه كما فعله المص في الاعتراض بانه يمكن ان يقال في اللقبي انه العلم با
الاحكام التي يتوصل بها الى الفقه ثم يبين معنى الفقه ثم يؤخذ في تعريف الاضافي
فلا يحتاج الى تفسير الفقه مرة اخرى لابد على الشارح لانه لا يندرج في غرضه
كما عرفت وسومح ذلك باطل في نفسه اذ لا معنى ح للاخذ في تعريف
الاضافي لان المفرد ح ليس الا الاصول فقط قال ولما كان اصول الفقه علم
قصد المعنى الاضافي جعل اقول يعني هذه العبارة التي احد اجزائها الاصول
وثانيها الفقه وثالثها الاضافة لا الاصول المضافة الى الفقه وان سبق اليها
بعض الاوهام بلا امعان قال واللقب علم يشعر بمدح او ذم اقول يعني
باعتبار مفهومه الاصلي فان ذلك قد يقصد تبعا قال واصول الفقه علم لهذا
الفن اقول قيل هو من اعلام الاجناس لان علم اصول الفقه كلي يتناول افرادا
متعددة اذ القائم منه بزيد غير القائم بعمرو شخصا وان اتحد نوعا فان قيل
تزايد بعض المسائل بحسب تلاحق الافكار ينافي العلمية لان الموضوع له ح هو
الحقيقة المتحدة في الذهن وهي لا تحتمل التزايد قلنا الموضوع له اما قوانين
واصول يمكن ان يتوصل بها الى استخراج المسائل المتزايدة والمجموع لكن التزايد
بمنزلة الاركان الزائدة فكما لا يتغير المسمى بنقصانها فكذا بازديادها فان الطفل
مثلا اذا سمي باسم ثم ازداد بعض اعضائه بحسب كبر السن كالاسنان واللحية
ونحو ذلك لا يتغير المسمى بذلك ولا يخل بالعلمية فكذا هذا قال فيحتاج الى تعريف
المضاف وهو الاصول والمضاف اليه وهو الفقه اقول معرفة المضاف من
حيث هو مضاف تتوقف على معرفة المضاف اليه فاذا احتاجا الى تفسير وتعيين

وجب

وجب تقديم المضاف اليه على المضاف ولذا قال الآمدي في الاحكام اصول
الفقه مؤلف من مضاف ومضاف اليه ولن يعرف المضاف قبل معرفة ا
المضاف اليه فلا جرم وجب تعريف معنى الفقه اولا ثم معنى الاصول ثانيا
والعجب من ابن الحاجب والمص كيف ذهب عليهما هذا حتى عكسا الكلام الا
ان يقال انهما لم يعتبرا الحيثية المذكورة قال لان تعريف المركب يحتاج الى تعريف مفرداته
الغير البينة اقول يعني من حيث يصح تركيبها مثلا لابد في معرفة البيت من معرفة
الارض والجدار والسقف من حيث يصح تأليف البيت منها لا من حيث انها جواهر
او اعراض او نحو ذلك فان قيل ان اريد به معرفة المركب بكنهه فلابد من
معرفة مفرداته كذلك وان اريد معرفته بوجه ما فلا حاجة الى معرفتها اصلا لجواز
تصوره باعتبار عارض قلنا الحصر ممنوع بل المراد معرفته من حيث
هو مركب تركيبا خاصا فلابد من معرفة المفردات من حيث يصح تركيبها بوجه
خاص فان الباني محتاج الى معرفة اجزاء البيت من حيث يصح البناء بها وما يتعلق
بذلك من الاستقامة والاعوجاج ونحو ذلك لا من حيث انها مركبة او بسيطة
او نحو ذلك اذ لا دخل لها في صحة تركيبه منها واصول الفقه مركب اضافي دال على
معنى كذلك فلابد من معرفة مفرداته من حيث يصح الاضافة بينهما قال
ويحتاج الى تعريف الاضافة ايضا اقول لا يقال قد اعترف آنفا بان المركب انما
يحتاج الى تعريف مفرداته الغير البينة ومعنى الاضافة بين كما اعترف به ايضا حيث
قال للعلم بان معنى اضافة المشتق الخ فلا يكون تعريفها محتاجا اليه لانا نقول المعلومية
المستفادة من معرفة قواعد العربية التي جعلوها مبادي للاصول لا يقتضي البينة

بمعنى البداهة المغنية عن التفسير وهو ظاهر لمن له ادنى مسكة قوله اضافة المشتق وما فى

معناه اولى بعض المحققين اضافة اسم المعنى لانه مبهم لو لم يرد به هذا المعنى لم يستقم فالاد بما هو مولانا حفيد الهروي

فى معناه مثل الاصل فانه بمعنى الدليل والمبنى قوله ما بنى على صيغة المجهول فان

ابتنى متعد صرح به الجوهرى قوله مثل الراجح يقال الاصل الحقيقة ويراد به الراجح

على المجاز والقاعدة الكلية يقال لنا اصل وهو ان الحقيقة مقدمة على المجاز والدليل يقال

الاصل فى هذه المسئلة الكتاب والسنة ونحو ذلك قال وبهذا يندفع ما يقال اقول الكلية

اى بان النقل خلاف الاصل ولا ضرورة تدعو اليه لان كونه بمعنى الدليل يستفاد من

الاضافة الى الفقه من غير شمول لغير المقصود يندفع ما يقال ان المعنى العرفى اعنى

الدليل مراد قطعا فاى حاجة الى جعله بالمعنى اللغوى الشامل للمقصود وغيره فان

الحاجة اليه عدم الارتكاب الى محذور النقل واما محذور الشمول لغير المقصود فيندفع

بالاضافة كما عرفت قال فان قلت ابتناء الشئ على الشئ اقول تحقيق السؤال

ان الابتناء من مقولة الاضافة وكل اضافة معدومة فى الخارج فلا وجه لتوصيفه

بالحسى المستلزم للوجود الخارجى اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلما ذكره

جمهور المتكلمين واكثر الفلاسفة من ادلة مقررة فى علم الكلام حتى ان بعضا

من الفلاسفة قائلا بوجود بعضها استدل بانا نقطع بفوقية السماء وتحتية

الارض وابوة زيد وبنوة عمرو ونحو ذلك سواء وجد اعتبار العقل او لم

يوجد فيكون كل من ذلك موجودا عينيا لا اعتباريا عقليا وردوه بان القطع

انما هو بصدق قولنا السماء فوقنا كما فى قولنا زيد اعمى وهو لا يستدعى وجود الفوقية

والعمى فى الخارج فانه انما يلزم اذا كان الخارج ظرفا لوجود شئ ولا يكفى كونه ظرفا لنفسه

والحق

وتحقيق الجواب ان توصيفه بالحسى لا يستلزم وجوده الخارجى وانما يستلزمه اذا

اقتضى نسبة شئ الى الحس كونه محسوسا وليس كذلك لجواز ان يكون نسبته اليه

لكون طرفيه محسوسين كما قيل فى وجه الشبه الحسى فاذا اريد بالحسى هذا

المعنى يدخل فيه مثل ابتناء السقف على الجدار لكون طرفيه محسوسين بالبصر

وابتناء المشتق على المشتق منه كالفعل على المصدر لكون طرفيه محسوسين

بالسمع ولو سلم انه يقتضى ذلك لكن لم لا يجوز ان لا يعتبر التحقيق المبنى

على اعتبار العقل بل يكتفى بما يفهم بحسب العرف من ابتناء السقف على الجدار

وابتناء بعض اجزاء الجدار على بعض ونحو ذلك محسوس وان كان مقتضى

العقل انه معقول محض فاذا اريد بالحسى هذا المعنى يخرج مثل ابتناء الفعل على

المصدر منه اذ لا يعد ذلك محسوسا فى العرف ايضا ولا يدخل فى العقلى

بتفسيره وهو ترتب الحكم على دليله ولا واسطة فيبطل تفسيره للعقل

بما ذكر وكيف لا يبطل تفسيره به وهو مثال له وجزئى من جزئياته فان

ابتناء المجاز على الحقيقة والاحكام الجزئية على القواعد الكلية والمعلولات

على عللها والافعال على المصادر وما اشبه ذلك ابتناء عقلى قطعا

ولا يصدق على شئ منها انه ترتب الحكم على دليله اما ان اريد بالحكم و

دليله الحكم والدليل الشرعيان فظاهر واما ان اريد بهما الاعم فلان

الحقيقة لا تدل على المجاز بل الدال عليه هو اللفظ مع القرينة كما ثبت

فى موضعه وكذا القاعدة الكلية ليست دليلا على الحكم الجزئى والا لم

يوضع لفظ الاصل مرة للدليل واخرى للقاعدة الكلية وكذا المصدر

فقيل ان وجه الشبه الذى هو فى حسى حسى بمعنى ان اطرافه حسية

فان الدليل عند الاصوليين مفرد كالعالم للصانع وعند المنطقيين مجموع المقدمتين فالقاعدة الكلية ليست بدليل اتفاقا تمت

لا يدل على الفعل المشتق بل الامر بالعكس وهو ظ واما عدم صدقه على ابتناء المعلولات
على عللها فمحل مناقشة لان العلل يستدل بها على معلولاتها التي هي احكامها المبتناة
عليها فليتامل فان قيل لم لا يجوز ان يكون هذا تعريفا بالمثال بحذف اداة التشبيه
للايجاز قلت التعريف بالمثال في قوة التعريف بالعرضيات لان وجه المشابهة يكون
امرا عارضا فوجب ذكر الاداة ليفهم منها التشبيه فينتقل منها الى الخاصة المميزة فلو
حذف للايجاز لادى الى تحكم تعمية والغاز فالوجه الذي يقبله المنصف ويليق
بتدقيق المحصل ان يقال لم يرد به تفسير الابتناء الا عم العقلي حتى يرد عليه ما
ذكر بل تعيين ما هو المقصود هيهنا وذلك لان المقصود المهم هيهنا على ما بينه
الشارح تعميم الاصل لدليل الحكم الشرعي حذرا عن ارتكاب خلاف الاصل الذي هو
النقل بقدر الامكان فلا جرم ان جعل الابتناء شاملا للابتناء الحسي بالا
ستطراد والابتناء العقلي المقصود هيهنا وهو ترتب الحكم على دليله اذ لا
فائدة في التعميم لغير المقصود فكانه قال والابتناء العقلي وهو هيهنا ترتب الحكم
على دليله فليتامل فانه دقيق وبالقبول حقيق قال الماهية اما ان يكون
لها تحقق وثبوت اقول فيه اشكال وهو ان المقرر في الكتب الكلامية ان
الماهية من المعقولات الثانية التي لا تحقق لها في الخارج وان التحقق والثبوت
والوجود الفاظ مترادفة وان الوجود عندنا منحصرة في الخارجي اذ لا نقول بالوجود
الذهني فلا معنى لقوله الماهية اما ان يكون لها تحقق وثبوت مع قطع النظر عن
اعتبار العقل وهو ظ ولا لقوله اى الثانية في نفس الامر لان معنى وجود شيء في
نفس الامر وجوده في حد ذاته اى ليس وجوده ذلك باعتبار المعتبر وفرض الفارض
انتهى

[illegible]

بل لو قطع

[illegible]

بل قطع النظر عن كل اعتبار وفرض كان هو موجودا وذلك الوجود اما
اصيل او ظلي لا سبيل الى الثاني لانا لا نقول به فتعين الاول وقد يطلق
بطل فان قيل الموجود بوجودها وجود جزئيات ما يصدق عليه قلنا فح لا معنى — ٢ المراد
لعد الجنس والنوع من الاعتباريات بمعنى المعدوم في الخارج بل الجواب ان المعدود
من المعقولات الثانية انما هو مفهوم الماهية والماهية المراد فيها هيهنا ليس مفهومها
بل ما صدق عليه ذلك المفهوم والمراد بوجودها وجود جزئيات ما صدق عليه ولا
(ما صدق عليه)
وجود لمفهومها بهذا المعنى ايضا فظهر الفرق بينها وبين الجنس والنوع لان المراد — ٢ ايضا
(وجود جزئياته اذ ليس له جزئيات بل ما صدق عليه)
بها مفهومها ولا وجود له بهذا المعنى بل الموجود ما صدق عليه مفروض ذلك المفهوم — كالانسان والحيوان
(معروض)
قال ولا بد فيها من احتياج بعض الاجزاء الى البعض الخ اقول اى لا بد في الماهية
الحقيقية من احتياج بعض الاجزاء الى البعض اذ لو استغنى كل منها عن الآخر لم يحصل
منها ماهية واحدة وحدة حقيقية كالحجر الموضوع بجنب الانسان قال الفاضل
الشريف في شرح المواقف قالوا هذا الحكم الكلي بديهي والتمثيل للتوضيح
فالمناقشة ههنا بان اللازم انما هو احتياج الماهية الى الاجزاء لا احتياج
الاجزاء بعضها الى بعض واهية قال كالاصل الموضوع بازاء الشيء ووصف
ابتناء الفرعية عليه اقول انما قال هكذا ولم يقل بازاء الشيء الذي يبتني
عليه غيره وكونه منبعا لمعنى التركيب اذ لو قال كذلك لفهم ان الموضوع له هو
المفيد لا المركب قال والتمثيل بالمركبة من عدة امور اقول جواب عما يرد
على المص ان المتبادر من تمثيل الماهيات الاعتبارية بالمركبة اختصاصها بحيث
لا يوجد من الماهية الاعتبارية بسيط وتقرير الجواب ان التمثيل بالمركبة

لا يقتضي الاختصاص بها ولا ينافي كون بعض الاعتبارات بالبسائط
لان المقصود توضيح الماهية الاعتبارية بمثال وهو لا يقتضي ايراد
الامثلة من كل نوع ولو سلم انه يقتضي الاختصاص بها فلا فساد
فيه لان تلك البسائط انما يقال لها في العرف للامور الاعتبارية
لا الماهيات الاعتبارية فلا باس في خروجها قال ما يتعقله الواضع ليضع
بازائه اسما اه اقول فيه بحث اما اولا فلان ما في ما يتعقله الواضع ان كان
عبارة عن الامر الخارجي وما في حكمه لزم ان لا يكون الموضوع له معقولا مفهوما
حاصلا في العقل وقد صرحوا بخلافه وان كان عبارة عن الصورة العقلية لم يصح
قوله اما ان يكون له ماهية حقيقية لان الماهية انما هي للامور الخارجية وما في حكمها
واما ثانيا فلان ذلك الشيء اشارة الى ما يتعقله الواضع فيكون المعنى اما
ان يكون متعقله نفس حقيقة متعقله وفساده لا يخفى واما ثالثا فلان في ذلك
في قوله اما ان يكون متعقله نفس حقيقة ذلك الشيء اشارة الى ما يتعقله الواضع
فيلزم ان يكون للمتعقل متعقل قلنا انما يلزم ذلك لو رجع ضمير بازائه الى ما
وليس كذلك بل راجع الى الحاصل في العقل المفهوم من قوله ما يتعقله الواضع فان
الواضع انما يتصور الاشياء بوجوه ومعان ويضع بازاء تلك الوجوه و
المعاني الفاظا ثم ان تلك الاشياء قد يكون لها حقائق وماهيات في نفس الامر
وقد لا يكون فتعريف الماهيات الحقيقية لمسمى الاسم من حيث انها ماهية حقيقية
اي مع العلم بها وملاحظتها تعريف حقيقي يسمى حدا تاما ان افاد تصويرها بتمامها
في الذهن بالذاتيات كلها وناقصا ان افاد تصويرها فيه ببعضها ويسمى رسما

ابراد

يصح

وبهذا الفساد في المعنى

والجواب عن الكل انا نختار ان ما عبارة عن الاول قوله لزم ان لا يكون الموضوع له معنى مفهوما حاصلا في العقل ممنوع

١٥١ اظ

ان افاد تصويرها فيه بالعرضيات المحضة او المركبة منها ومن الذاتيات وتعريف
مفهوم الاسم وهو الذي تعقله الواضع فوضع الاسم بازائه سواء كان لما صدق عليه
ماهية حقيقية في نفس الامر او لم يعتبر ولم يلاحظ او لا تعريف اسمي يفيد
تبيين ما وضع الاسم بازائه اما بلفظ اشهر كقولنا الغضنفر الاسد او بلفظ
يشتمل على تفصيل ما دل عليه الاسم اجمالا كتعريف الاصل والجنس والنوع ونحو
ذلك فظهر ان التعريف الاسمي ما لا يكون تعريف الماهية الحقيقية لمسمى الاسم من
حيث هي هي سواء لم يكن تعريف الماهية اصلا بل بيانا ان اللفظ لاي معنى
وضع او كان تعريف الماهية الاعتبارية او الحقيقية لكن لا من حيث هي هي بان
لم يعلم تحققها بعد والاسمي بهذا المعنى يقال له اللفظي ايضا على ما قال الشارح
في حواشي شرح المختصر ان الحد اللفظي عند المحققين هو ان يقصد بيان ما تعقله الواضع
فوضع الاسم بازائه سواء كان بلفظ مرادف او باللوازم او بالذاتيات حتى ان
ما يقال في اول الهندسة ان المثلث شكل يحيط به ثلثة اضلاع تعريف اسمي
ثم بعد ما ثبت وجوده يصير هو بعينه حدا حقيقيا فمن ادعى المغايرة بينهما فعليه النقل
حتى يكون كلامه حجة على مثل الشارح والمصنف وسائر المحققين فاصطلح كثير من المتأخرين
منهم ما قيل ان التعريف الحقيقي اما مقابل للاسمي كما ذكره المصنف واما مقابل للفظي
وهو الذي افاد الماهية الغير الحاصلة سواء كانت موجودة في الخارج او لا والحقيقي
بهذا المعنى يتناول الاسمي وح لا يصح جعل الشارح التعريف اللفظي كتعريف
الغضنفر بالاسد من قبيل الاسمي لان الاسمي الذي هو مقابل للحقيقي
ما افاد تعريف الماهية الاعتبارية واللفظي ما ليس كذلك لان ماهية الاسد

اما بلفظ مراد فاشهر او وجيز
او بلفظ مركب يتضمن تفصيل الاسم
اجمالا انه لم يوجز به

صانع

بين اللفظي والاسمي

تعريف للسيد الشريف رحمه الله

صاحب التنقيح

القائل صاحب التلويح

السعد الدين رحمه الله

ليست اعتبارية وان الاسمي بالمعنى الثاني هو الذي افاد تعريف الماهية
الغير الحاصلة واللفظي ليس كذلك لان الاسم لا يفيد تصور ماهية العقعق
لانها معلومة قبله بل افاد ان لفظ العقعق موضوع له قال فان قلت ظاهر
عبارة المتن صريح اقول منشأ السؤال قوله وتعريف الموجودات قد يكون
اسميا وقد يكون حقيقيا وتقريره ان مقتضى ما ذكر ان يكون تعريف
الماهيات الحقيقية تارة حقيقيا واخرى اسميا والمفهوم من ظاهر عبارة
المص انه حقيقي البتة حيث قال التعريف اما حقيقي كتعريف الماهية الحقيقية
واما اسمي كتعريف الماهيات الاعتبارية فان تعريف الماهيات الاعتبارية
لا يكون الا اسميا بلا مرية وقرينة المقابلة يقتضي ان لا يكون تعريف الماهيات
الحقيقية الا حقيقيا وتقرير الجواب ان العدول عن ظاهر العبارة جائز وامره
سهل فانه اذا اعتبر قيد الحيثية كتعريف الماهيات الحقيقية من حيث انها ماهيات
حقيقية يستقيم الكلام ويتضح المرام لكن لا يكون في ظاهره تحقيق المقام
بل التحقيق ما افاده (جواب اذا) الشارح النحرير بما لا مزيد عليه قال وشرط كلا التعريفين
الاطراد والانعكاس اقول اعلم ان المراد باشتراطهما تحقيق مساواة الحد للمحدود
على ما هو الشرط في التعريفات مطلقا عند المتأخرين وفي التعريفات التامة عند المتقدمين
فان انتفائها اما باعمية الحد من المحدود او باخصيته منه فاذا عدم الاول يحصل الاطراد
واذا عدم الثاني يحصل الانعكاس ولما كان انتفاء مساواته في صورة عمومه
اظهر جعلوا اصدق المحدود على كل ما يصدق عليه الحد بحيث لا يوجد الحد بدون
المحدود في صورة من الصور اطرادا مقدما في الاعتبار وجعلوا اصدق الحد على

كلما

٢١

كل ما يصدق عليه المحدود بحيث لا يوجد المحدود بدون الحد في صورة من الصور
انعكاسا مؤخرا في الاعتبار قوله وبالاطراد يصير الحد مانعا اشارة الى ان
الاطراد ليس عين المنع بل مستلزم له وكذا الانعكاس ليس عين الجمع بل مستلزم
له ايضا كما سيأتي قال واما العكس فاخذه بعضهم اقول اعترض عليه بانه
عكس مستو للكلية الاولى نظرا الى خصوص مادتها لان المتصلة الكلية الموجبة — في الاصطلاح ايضا لانه عكس
اذا كان تاليها مساويا لمقدمها انعكست كلية وانما لم يعتبرها المنطقيون لعدم
التفاتهم الى المادة وفيه بحث لان مساواة التالي للمقدم انما تثبت اذا ثبت مساواة
المحدود للحد وهي انما تثبت اذا ثبت الاطراد والانعكاس فاعتبار المساواة
في بيان معنى الانعكاس جزم بوجود الشيء قبل وجوده قال والحاصل واحد اقول
يعني ان حاصل المعنيين المذكورين للعكس ومآلهما واحد وهو كون الحد جامعا
لافراد المحدود وان كان بين نفسيهما فرق ينبني عليه ان يلزم لكل منهما كون
الحد جامعا اما اللزوم للاول فظاهر واما للثاني فلانه عكس نقيض الاول فيستلزمه
لانه اذا صدق كلما انتفى الحد انتفى المحدود يصدق كلما وجد المحدود وجد الحد و
الا انتفى الحد عن بعض افراد المحدود فيكون ذلك البعض انتفى عنه الحد وصدق عليه
المحدود وهو مناف لصدق قولنا كلما انتفى الحد انتفى المحدود فعلم ان هذه العبارة
لا تدل على ان الجمع عين العكس كما توهم حتى يخالف ما فهم مما سبق ان العكس مستلزم — قوله والحاصل واحد
للجمع لا عينه ثم ان كلام الشارح لا يدل على ان قولنا كلما انتفى الحد انتفى المحدود
يدل على الجمع باحدى الدلالات الثلث حتى يرد عليه الاعتراض بان الامر ليس
كذلك ويكون قوله والحاصل الخ اشارة الى دفعه فان قيل قد تقرر ان تقابل

بالجمع لانا لو قلنا اللزوم مطلقا لا يقتضي اللزوم بالمعنى الاخص كما هو المعتبر في
الالتزام لجواز كونه غير بين او بينا بالمعنى الاعم قال لانه تبيين ان لفظ الاصل الخ اقول
قيل هذا التعريف لفظي وقد توهم اسميا وقد عرفت جوابه فيما سبق قال وهذا
لا دخل له في بيان فساد التعريف اقول قيل غايته قوله ولا شك ان تعريف الاصل تعريف
اسمي اثبات وجود الاطراد فيه فان مراده ان هذا التعريف اذا كان اسميا وقد
عرفت انه شرط لكلا التعريفين الطرد والعكس يكون الاطراد لازما فيه والحال
علمت
انه غير مطرد وفيه بحث لان محصل كلام الشارح ان الاطراد لما شرط لكلا التعريفين
كان تعيين احدهما للبيان اشتراط الاطراد لغوا لا يحسن ارتكابه ابتداء فالتعريف
الذي ذكر في المحصول الى آخره متفرع على بيان معنى الطرد يعني اذا كان الطرد
ما ذكر فالتعريف المذكور ليس بمطرد ولا يخفى على من له ادنى دربة في اساليب
التراكيب ان هذا التوجيه يقتضي التعقيد في الكلام وان الفاء في قوله فالتعريف
الذي ذكر ينادي على فساده قال وههنا بحث من وجوه اقول الجواب عن الاول ان
المص ههنا معترض على الامام وهو ممن يشترط المساواة حتى قال في شرحه للاشارات اللازم المعرف للشيء لا يمكن ان يكون اعم من الشيء ولا اخص بل يجب
ان يكون مساويا فتجويز آخرين التعريف بالاعم لا يدفع الاعتراض عنه واما قول
الشارح فان كتب اللغة مشحونة الخ فكلام صحيح يشهد به تتبع كتب اللغة
ومن انكره فكأنه لم ينظر في الصحاح وما قيل عليه انما ذكر في كتب اللغة
انما هو التعريف اللفظي لا الاسمي غالبا فقد عرفت جوابه وعن الثاني
ان محصل كلام المصنف منع اطلاق لفظ الاصل على الفاعل و

استعماله

واستعماله فيه وانما يصح الجواب عنه اذا بين الاطلاق وصحة الاستعمال بالنقل عمن يعتد به و
لا يكفي مجرد منع عموم صدق الاصل على الفاعل والاستناد بما ذكر وعن الثالث ان كلامه
في ذلك الباب لا يدل على ان كل محتاج اليه فهو اصل حتى يطرد تعريفه بالمحتاج اليه
وانما يدل على انه اذا وقع الاشتباه بين الاصل الذي هو الحقيقة والفرع الذي هو المجاز
وقصد التمييز بينهما يفسر الاصل بالمحتاج اليه والفرع بالمحتاج تفرقة بينهما بحسب
خصوص المقام ولا يلزم من هذا القول بصحة تعريفه به مطلقا وذلك لانه قال ثم اذا عرفت
ان مبنى المجاز على الاطلاق اسم الملزوم على اللازم والملزوم اصل واللازم فرع فاذا كانت الاصلية
والفرعية من الطرفين يجري المجاز من الطرفين كالعلة مع المعلول الذي هو علة غائية لها وكالجزء
مع الكل فان الجزء يتبع للكل والكل محتاج الى الجزء وكالمحل فانه اصل بالنسبة الى الحال لاحتياج
الحال الى المحل وعن الرابع انك قد عرفت ان ما سبق ليس تفسيرا للابتناء العقلي مطلقا
بل بيان ان المراد بالابتناء العقلي هناك ترتب الحكم على دليله وقد فهم منه ان مطلقه ترتب
امر على آخر في العقل وهو صادق على ابتناء الفكر على الامور المذكورة قيل لا يخفى انه اذا
اول كلام المص بانه تمثيل لا تفسير سقط هذا السؤال وانت خبير بانه ان اراد انه تعريف
بالمثال فقد عرفت ضعفه وان اراد ما ذكرنا فعبارته قاصرة عن افادته قال صرح بتعريف
احدهما دون الآخر اقول لعل وجه عدم تصريحه به رعاية الادب لانه منقول عن الامام
الاعظم رضي الله عنه قال يجوز ان يريد بالنفس العبد نفسه لان اكثر الاحكام متعلقة
باعمال البدن اقول فيه اشارة الى ما لهذا التفسير ان مالها وما عليها عبارة عن احكام اعمالها
فالمراد بمعرفتها معرفة احكام اعمالها من الوجوب والحرمة وكونها فعلا نه قال يجوز ان يريد
بالنفس العبد المركب من البدن والروح لان اكثر الاحكام المرادة بقوله ما لها وما

عليها متعلقة باعمال البدن فان قيل فالدليل لا يطابق الدعوى لان العبد المذكور في
الدعوى مركب من البدن والروح والمذكور في الدليل هو الاول فقط قلنا عمل البدن
لا يحصل الا بالروح وعدم التعرض له لغاية الوضوح قال وان يريد النفس الانسانية
اقول يعني به الروح الجسماني الحال في البدن كما قال به جمهور اهل السنة فلا وجه لما قيل
ان الوجه الاول متعين لان اهل السنة لا يقولون بالنفس الناطقة فانهم انما ينفون
النفس المجردة ولا يفهم من عبارة الشارح التجرد قال والقيد الاخير لما لا ادلة عليها اصلا
اقول قيل يدل عليه ما قال الراغب الاصفهاني المعرفة اسم لما يحصل من العلم بعد تذكر
المعهود والاستدلال بالاثار ولذا لم يقل في صفات البارى تعالى انه عارف قلت
ولو سلم انها في اللغة مطلقة لكن تعلقها ههنا بما بين بعدها اعني ما لها وما عليها
دال على استغراق جميع احكامها ادلى دليل واعدل شاهد على التقييد لامتناع
معرفتها بلا دليل وقوة الاستنباط وانت خبير بان اشعار هذا التعلق بهذا التقييد اظهر
من اشعار شهرة ان الفقه من العلوم الدينية بتقييد ما لها وما عليها بالاخروى على
ما ذكره الشارح متصلا بهذا الكلام قوله ولا اصطلاح عطف على الادلة قال وقيدهما
بالاخروى احترازا عما ينتفع به الآن اقول الظاهر انه احترز به عن الطب ايضا اذ لا يخرج
[illegible] قال فذكر على هذا التقدير ثلثة معان الى آخره اقول اى ذكر على تقدير كون
كون اللام للانتفاع وعلى للتضرر ثلثة معان لما لها وما عليها الاول ان يراد بالنفع
النفع عدم العقاب وبالضرر العقاب والثالث ان يراد بالنفع الثواب وبالضرر عدمه
قوله ثم ذكر معنيين آخرين يعني لقوله ما لها وما عليها بلا ملاحظة كون اللام للانتفاع
وعلى للتضرر الاول ان يراد بما لها وما عليها ما يجوز لها وما يجب عليها بناء على استعمال

اللام

22

اللام صلة للجواز كما يقال له ان يفعل كذا واستعمال على صلة للوجوب وهو ظ الثاني ان يراد
بهما ما يجوز لها كما لها ويحرم عليها بناء على استعمال على صلة للحرمة ايضا فصارت المعاني
المحتملة خمسة ثلثة تشمل جميع اقسام ما ياتي به المكلف وهي الثاني والثالث والخامس
واثنان لا يشملها كلها وهما الاول والرابع واعلم ان ظاهر عبارة التوضيح ههنا الخ
عن تعسف اذ لا ارتباط بين الشرط الذي قوله فان اريد بهما والجزاء الذي قوله فاعلم
ان ما ياتي به المكلف ويمكن ان يدفع بان الجزاء قوله الآتي فعمل الواجب والارتباط بينه
وبين الشرط ظاهر وقوله فاعلم جملة معترضة بالفاء واعلم نفع المرء بنفعه قال
يعني ان فاعله يستحق محذورا دون العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة اقول فان قيل
المكروه تحريما ليس فوق الكبيرة ومرتكبها ليس محروما عن الشفاعة وان مات قبل التوبة
عند اهل السنة وقد قال عليه الصلوة والسلام شفاعتي لاهل الكبائر من امتي فكيف
يصح ترتب استحقاق حرمان الشفاعة على فعله قلنا الشفاعة لا يلزم ان يكون للتخليص
عن النار بل قد يكون لرفع الدرجة كما ذكره شراح الحديث ولو سلم فالمراد بالحرمان حرمان
موقت لا مؤبد بان يتأخر الشفاعة لمرتكبه عن الشفاعة لمن لم يرتكبه ولو سلم فاستحقاق
حرمان الشفاعة لا ينافي وقوعها كما لا ينافي استحقاق العذاب عفوه قال ثم المراد
بالواجب ما يشمل الفرض ايضا اقول يريد تحقيق مراد المص لئلا يرد عليه ان الفرض
والسنة والنفل خارجة عن الاقسام الستة وقد وجب ذكرها وان المكروه تحريما
داخل في الحرام وقد افرده بالذكر وتقريره ان المراد بالواجب المعنى الاعم الشامل
للواجب الفقهي وهو ما ثبت بدليل فيه شبهة وللفرض وهو ما ثبت بدليل قطعي
فان استعماله بهذا المعنى شايع عندهم يشهد به تتبع كتب الفقه بخلاف اطلاق لفظ

8

الحرام على المكروه تحريما فانه وان جاز كما في الوجه الخامس لكنه ليس بشايع ولهذا افرده
المص بالذكر والمراد بالمندوب ما يشمل السنة والنفل ولهذا لم يذكرهما قال والمراد بما
ياتى به المكلف الفعل بمعنى الحاصل بالمصدر اقول اعلم ان كثيرا من المصادر يحصل به للفاعل معنى
ثابت قايم به كما اذا قام يحصل له هيئة هى القيام او تحرك يحصل له حالة هى الحركة فكل من
لفظ الفعل وصيغة المصدر قد يطلق على نفس ايقاع الفاعل ذلك الامر وهو المعنى ⁷ الفاعل
المصدرى ويسمى تاثيرا كايقاع القيام او القعود فى ذات القايم والقاعد وكاحداث
الحركة فى ذات المحدث فانه تحرك لا كايقاع الحركة فى جسم آخر حتى يكون تحريكا وقد يطلق
على الوصف الحاصل للفاعل بذلك الايقاع وهو المعنى الحاصل من المصدر ويكون
وصفا كالقيام او كالحرارة وذلك كالحالة التى يكون للمتحرك ما دام متوسطا بين المبدا
والمنتهى والاول حقيقة معنى المصدر وهو جزء من مفهوم الفعل وسوا مر اعتبارى
الاصطلاحى
لا وجود له فى الخارج لما تبين فى مباحث الحسن والقبح قال والامور المذكورة من الواجب
والحرام اه اقول هذا ايضا تحقيق لمراد المص لئلا يرد عليه ان الوجوب والحرمة من صفات
الافعال والترك بمعنى عدم الفعل ليس من الافعال فلا يوصف بالوجوب والحرمة و
نحوهما وتقريره انا نسلم ان المشهور ذلك لكنها قد يطلق على عدم الفعل حيث
تحمل عليه فيقال عدم مباشرة الصلوة حرام وعدم مباشرة الزنا واجب ومن
غفل عن كون الاطلاق بمعنى الحمل قال فى قوله الا انها قد تطلق على عدم الفعل
بل يقع صفة له واعلم ان معنى الواجب الذى يوصف به عدم الفعل ما يستحق
المتصف بمقابلة العقوبة بالنار ومعنى الحرام الذى يوصف به عدم الفعل ما يستحق
المتصف به العقوبة بالنار واما استحقاق الثواب فانما هو بفعل الواجب حتى ان

[margin: الفاعل — اذ لا يحصل به للفاعل معنى ثابت قايم به — او كيفية]

ترك الحرام من حيث انه عدم الفعل لا يترتب عليه استحقاق الثواب وانما يترتب عليه من
حيث انه كف النفس عنه عند تهيو الاسباب وميلان النفس اليه كما سياتى قال فان
قلت اى حاجة الى اعتبار الفعل والترك اقول يعنى ان تقليل الاقسام بقدر الامكان
هو الاصل وقد امكن الاقتصار ههنا على الستة بان يراد بالواجب اعم من الفعل و
الترك وكذا المندوب والمباح والحرام وغيرها فيدخل فى الواجب ترك الحرام وترك المكروه
كراهة تحريم فيكون الواجب ثلثة وفى المندوب ترك المكروه كراهة التنزيه فيكون المندوب
اثنين وفى المباح تركه فيكون اثنين ايضا وفى الحرام ترك الواجب فيكون اثنين ايضا
وفى المكروه كراهة التنزيه ترك المندوب فيكون ايضا اثنين فيكون المجموع مع المكروه
كراهة التحريم ستة اقسام وتقرير الجواب انا لو لم نعم بل اقتصر على الستة واريد ان يندرج
الواجب فيما يثاب عليه لم يصح ان يقال الواجب يدخل فيما يثاب عليه على الاطلاق
اذ من الواجب ما لا يثاب عليه وهو عدم فعل الحرام لما سياتى من استلزامه ان يكون
لكل احد فى كل لحظة مثوبات كثيرة بحسب كل حرام لا يصدر عنه بل يجب ان يقال فعل
الواجب يدخل فيما يثاب عليه كما يقال قال المص فلا بد من التفصيل المذكور ليصح الكلام
ويحصل المرام قال الا ان فيه مباحث اقول فان قيل ان اراد بالمباحث الاعتراضات
على المص فليس كذلك وان اراد بها تحقيقات لمراد المص فلا فرق بينها وبين ما سبق من
التحقيقات فما وجه تخصيصها بالمباحث قلنا ما سبق كان بيانا لغرض المص نظرا الى الواقع
وما ذكر ههنا دفع الاعتراضات اوردت على المص فقوله وفى النفس كانها جواب عن
قال
قوله وفى التنقيح الثانى ان المراد بالجواز اه اقول هذا دفع لما قيل انه استعمل الجواز فى
الوجه الاربع فى مقابلة الوجوب وفى الخامس فى مقابلة الحرمة فان اراد به معنى الامكان

الخاص لم يمنع استعماله في الخامس لانه متناول للواجب وهو ليس بممكن بالامكان
الخاص وان اريد به معنى الامكان العام لم يمنع استعماله في الوجه الرابع مقابلا للواجب
لانه شامل له ايضا وتقرير الدفع ان المراد به في الرابع معنى الامكان الخاص وفي الخامس
معنى الامكان العام ووجه التخصيص ان الجواز لما كان بمعنى الاذن الشرعي يتناول
الوجوب دون الحرمة فاذا استعمل في مقابلة الوجوب وجب حمله على الامكان الخاص
دون العام والا لزم ان يطلق محكي الجايز على الحرام واذا استعمل في مقابلة الحرمة وجب
حمله على الامكان العام لان غاية ما لزم من ذلك ان يطلق الجايز على الواجب
ولا فساد فيه لشيوع استعماله فيه يشهد به التتبع **قال** الثالث ان ما يجرم عليها ٢
في الوجه الخامس **اقول** هذا جواب عما يقال ان قوله في الوجه الخامس فيشمله
جميع الاقسام فاسد لان المكروه كراهة التحريم خارج عن الاقسام لانه ليس
بجايز وهو ظ ولا حرام لانه قسيم وتقرير الجواب انه داخل في الحرام لان المراد به ثم المنع
عن الفعل بحيث يكون فاعله مستحقا للعقاب بالنار سواء كان بدليل قطعي او
ظني فيكون من قبيل اطلاق الخاص وارادة العام لكن القرينة خفية كما لا يخفى **قال**
الرابع انه ليس المراد آه **اقول** لما استعمل المص ههنا المعرفة وقيدها بكونها عن دليل
ورد عليه اشكالان الاول ان المراد بمعرفة مالها وما عليها اما تصورهما او التصديق
بثبوتهما واياما كان فلا يصح تعريف الفقه بها لانه ليس عبارة عن تصور الصلوة وكونها
ولا عن التصديق بثبوتها وهو ظ الثاني ان المعرفة اذا قيدت بكونها عن دليل
خرجت الوجدانيات فلا يصح قوله ويزداد عملا ليخرج الوجدانيات فاجاب الشارح
عن الاول بان الحصر ممنوع بل المراد التصديق باحكامها من الوجوب ونحوه كالتصديق

بالايمان

بالايمان واجب ونحو ذلك في الاعتقاديات والتصديق بان تحلية النفس بالفضايل
والاخلاق الحسنة وتزكيتها عن الرذايل والاخلاق الذميمة واجب ونحو ذلك
في الوجدانيات والتصديق بان الصلوة والصوم واجبان والبيع والنكاح جايزان
ونحو ذلك في العمليات والمصنف قد اشار باعتبار الحكم حيث قال كوجوب الا
يمان ولم يذكر الحكم في الوجدانيات والعمليات اكتفاء بذلك واما تصور الصلوة
والصوم والبيع والنكاح مما هو من الافعال الشرعية وان كانت مذكورة في الفقه
ومستفادة من كتبه لكن ذكرها فيه على سبيل المبادئية فان تصور الموضوع من المبادي
التصورية وعن الثاني بانك قد عرفت ان المراد بما لها وما عليها في الوجدانيات احكامها للفقه
من الوجوب ونحوه ولا شك انها تدرك بالدليل والثابت بالوجدان انما هو انفسها
كما في العمليات فان احكامها تعرف بالدليل ووجودها بالحس ثم لا يخفى ان اعتراضه على **قال**
التعريف الثاني **اقول** يريد بالاعتراض قول المص فيما سياتي ثم اعلم انه لا يراد
بالاحكام الكل فانه اعتراض لم يجب عنه المص كما لا يخفى على من له بصيرة بالنظر الى عبارة المص
وان خفي على من قال المذكور ثم ليس باعتراض بل تنبيه على معنى المراد بالتقييد و
التقسيم ثم قال ولو سلم انه اعتراض فاوقعه في معرض الجواب يكون جوابا عنه من
غير فرق وهذا ايضا باطل محض لانه ان اراد بالجواب جواب المصنف فقد عرفت انه
لم يجب عنه وان اراد به جواب الشارح عنه فلا وجه له اصلا لان الشارح لم يتبرع
ههنا بانتفاء الجواب عنه في نفس الامر حتى يرد عليه ان الجواب الذي ذكره ثمه
جواب ههنا بل حاصل مناقشته ان الاعتراض الذي ذكره على ذلك التعريف
وارد على هذا فما وجه عدم ذكره ههنا **قال** مع ان الاطلاق اللفظ المحتمل
اللهم الا لرعاية الادب

بمعاني أخر اقول لان المقصود من التعريف افادة المعرفة للغير والملفظ اذا احتمل معاني
متعددة بلا تعيين المراد لا يحصل ذلك لان اللفظ يكون مشتركا او في حكمه فلا يراد
جميع المعاني اذ لا عموم له كما سيأتي ان شاء الله تعالى ولا القدر المشترك بينهما والا يكون مشتركا
معنويا او في حكمه ولا واحد بعينه اذ الغرض انتفاء القرينة المعينة ومن الزيوف ما قيل ان
هذا الاعتراض مندفع لان عدم الاستحسان حيث يطلق لفظ يحتمل معان ويراد به واحد
منها بعينه بلا قرينة معينة اما اذا اطلق واريد به معنى واحد مشترك حاصل في ضمن كل واحد
من تلك المحتملات فهو مستحسن لا قدح فيه وما نحن بصدده من هذا القبيل فان المراد بما
لها وما عليها ما يعرض الافراد الاثني عشر من العوارض الثابتة الحاصلة في ضمن كل واحد
من المحتملات الثلث ثالثها وما عليها وهي ما عدا الاول والرابع من المحتملات الخمسة فانظروا
يا معشر الاحرار واعتبروا يا اولي الابصار قال ويسمى اعتقادية واصلية ككون الاجماع
حجة اقول فان قيل فعلى هذا يجب ان يكون كون الاجماع حجة مسئلة الكلام لا الاصول
وقد ذكر فيه كما يأتي في موضعه ان شاء الله تعالى قلنا انما ذكر فيه على سبيل المبادئة وتتميم الصناعة
على ما يستبين لا انها من المسائل وسيأتي في اوائل بحث الموضوع زيادة تحقيق لهذا الكلام ان
شاء الله تعالى قال وهو ليس بمراد ههنا لانه علم اقول ارادة هذا المعنى مع وضوح فساده كما
افاده الشارح رحمه الله تعالى قد جوزها بل اختارها الفاضل الشريف رحمه الله تعالى في حواشيه
افاده
على شرح المختصر فلينظر ثمة قال والمحققون على ان الثاني ايضا ليس بمراد اقول فيلزم التكرار
واما انفهام الاول فلان الشرعي ما ورد به خطاب الشارع واما الثاني فلان التعلق
بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير يعني العملية والمص لما جوزه احتاج الى التعسف
في دفع التكرار بحمل الشرعية على المعنى الاخص وهو ما يتوقف على خطاب الشارع والعملية

يعني ان الحكم اذا حمل على المعنى الاصطلاحي يفهم منه الشرعية والعملية

على الاخص

على الاخص ايضا وهو ان الاول ما يتعلق بكيفية العمل وهو اخص مما فهم من الاحكام
لشموله النظري ايضا والثاني ما يختص بالجوارح وهو ايضا اخص منه لشموله فعل القلب
ايضا ووجه كون الاول تعسفا ان التعريف للشافعية وهم لا يفرقون بين ما ورد به
خطاب الشارع كما يجيء في موضعه ووجه كون الثاني تعسفا اما بالنظر الى الاول فلانه
مبني على كون الحكم المصطلح شاملا للنظري وليس كذلك لما سيجيء ان مثل كون الاجماع حجة
غير داخل في الحكم المصطلح لخروجه بقيد الاقتضاء او التخيير واما بالنظر الى الثاني فلان
التكرار باق لان مثل وجوب الايمان خارج بقيد الشرعية على ما سيأتي عن قريب ومثل كون الاجماع
حجة غير داخل في الحكم المصطلح لما عرفت الآن وههنا كلام سيجيء في موضعه ان شاء الله تعالى
قال وفوائد القيود ظاهرة على هذا التقدير اقول هذا اعتراض عن ترك المصنف
اعتذار
التعرض لفوائد القيود على هذا التقدير والاشتغال بها على التقدير الآخر قال
فذهب الى ان المراد بالشرعي ما يتوقف على الشرع اقول فان قيل لم يذهب
المص الى ذلك بل الى ان المراد به الخطاب بما يتوقف على الشرع وبينهما فرق كثير قلنا ما ذكره
ما ذكره الشارح هو معنى الشرعي فقط وما ذكره المص هو معنى الحكم الشرعي ولهذا قال
الشارح بعد والاحكام منها ما هو الخطاب بما يتوقف الخ فان قيل كان حق العبارة
ان يقول الخطاب الموقوف على الشرع او غير الموقوف عليه قلنا قول الشارح فيما
سيأتي وانما قال الخطاب بما يتوقف الخ اعتذار عنه وان كان فيه كلام ستسمع هناك ان شاء
الله تعالى قال ولا يدرك لولا خطاب الشارع اقول الظاهر انه عطف تفسيري لما قبله و
ليس بمستقيم لصدقه على الحكم العقلي دون ما قبله اللهم الا ان يراد بالشرع خطاب الشارع
وبما يتوقف ما يتوقف ادراكه او يقال بما تقدر في قوله ولا يدرك والمراد به وبالمذكور حكم

فلا يكون عطفا تفسيريا

فعل المكلف كما سيأتي توضيحه في مقامه ان شاء الله تعالى فلا يبقى اشكال **قال** لان ثبوت الشرع
موقوف على الايمان اه **اقول** يعني ان ثبوته عند المكلف وتصديقه به يتوقف على ما ذكر
اما على الايمان بوجود الباري تعالى فلان المكلف ما لم يعرف وجوده تعالى كيف يثبت عنده الوضع
الالهي او خطابه تعالى وذلك ظاهر واما على الباقي فلان ثبوته عنده موقوف على دلالة المعجزة
التي يظهرها الله تعالى في يد النبي عم على وفق دعواه ليظهر صدقه المستتبع للشرع وذلك
موقوف على علمه وقدرته وارادته وكلامه واعلم ان ههنا امورا اخرى عدها القوم
مما يتوقف عليه الشرع منها حدوث العالم فان معرفته تعالى موقوفة على التصديق
بحدوثه عندنا سواء كان نفس المجموع او جزؤه او شرطه كما تعرف في توضيحه ومنها امتناع
تاثير غير قدرة الله تعالى فان دلالة المعجزة على صدق مدعي الرسالة يتوقف عليه لئلا يعود
المعارضة ومنها اثبات ان جميع الافعال مخلوقة لله تعالى ليكون تصديقا منه فان الامتناع
المذكور موقوف على هذا الاثبات والشارح رحمه الله تعالى اقتصر على الاصول المهتم بها الشاملة
البواقي **قال** وانما قال الخطاب بما يتوقف او لا يتوقف اه **اقول** فيه بحث لان قدم
الحكم انما ينافي توقف نفسه على الشرع بمعنى الشريعة ولا ينافي توقف ادراكه على الشرع
بمعنى خطابه اللفظي كالقرآن والحديث فجاز توصيف الخطاب بالموقوف على الشرع بمعنى
ما لا يدرك لولا خطاب الشارع فليتأمل **قال** ولقائل ان يقول ان يمنع توقف الشرع
على وجوب الايمان الى آخره **اقول** لما ادعى المص ان وجوب الايمان ووجوب تصديق
النبي عم لا يتوقف على الشرع واستدل عليه بقوله لتوقف الشرع عليه صرح الشارح اولا
بمنع الدليل بقوله ولقائل ان يمنع الى آخره واشار ثانيا الى ابطال المدعى بقوله ولا ينافي
لتوقف وجوب الايمان الى آخره واجاب عنه بعض بان الله تعالى لما بعث النبي صلى الله

عليه وسلم الى الناس كافة لتكميل مصالحهم في العاجل والآجل بتبليغ احكامه اليهم قام النبي
صلى الله عليه وسلم بالتبليغ فبلغ احكاما منها اعتقاديات ومنها عمليات فجميع هذه الا
حكام التي قام النبي صلى الله عليه وسلم بتبليغها هو المسمى شرعا ثم الائمة المجتهدون
من الصحابة وغيرهم استنبطوا احكاما عملية وضموها الى العمليات من الاحكام التبليغية
ودونوا المجموع في الكتب فهذه الاحكام المدونة هي المسائل الفقهية والعلم بها هو الفقه
فظهر لك صحة ما ذكره المص من تنوع الاحكام الى شرعية يتوقف على الشرع وغير شرعية
يتوقف الشرع عليه فان الاعتقاديات من الاحكام التبليغية التي من جملتها وجوب
الايمان ووجوب التصديق بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم يتوقف عليها الشرع
لكونها جزأ منه وسابقا بالوجود والشرف على ساير الاحكام والمجموع المؤلف من
الاحكام التبليغية العملية والمستنبطة متوقف على الشرع لتوقفه على التبليغية العملية
لتوقفه على الاعتقادية فلزم توقف المجموع المؤلف على التبليغية الاعتقادية والعملية
اللتين مجموعهما الشرع وهو زيف اما اولا فلان تسمية الشرع بما ذكر اصطلاح جديد
ليس له اصل اصلا فان استقراء موارد الاستعمال يشهد بانه يستعمل في معان اربعة
اربعة ليس ما ذكر واحدا منها الشارع وخطابه والدين والمشروع مطلقا سواء كان
غير حكم كالاسباب والعلل والشروط او حكما تبليغيا كان او اجتهاديا كما هو المذكور
في الكشف وغيره واما ثانيا فلان مقتضى ما ذكره ان يكون المسائل الكلامية باجمعها يتوقف
عليها الشرع وقد صرح المحققون بان ما يتوقف عليه الشرع انما هو الاحكام السابقة
السبعة لا غير واما ثالثا فلانه يقتضي توقف الشرع على الاحكام العملية التبليغية
ضرورة توقف الكل على الجزء وفساده ظاهر واجاب عنه ايضا بعض الافاضل بان

الخطاب بما يتوقف انما هو وجوب الايمان ووجوب التصديق بالنبوة وأما ما لا يتوقف
هو نفس الايمان والتصديق وهما لا يتوقفان على الشرع الموقوف عليهما لا على وجوبهما
يعني ان الدور على ما قرره المص وارد لا يندفع وثابت لا يرتفع والشارح رحمه
الله اعتبر ايرادا عليه فالتجأ الى دفعه اليه وذلك ان ما لا يتوقف على الشرع على
تقرير المص هو نفس الايمان بالله تعالى وتصديق النبي عم حيث قال اي خطاب الله تعالى
بما لا يتوقف على الشرع كوجوب الايمان الى آخره فان وجوب الايمان مثال لخطاب
الله تع ونفس الايمان مثال لما يتوقف على الشرع ولا شك ان ثبوت الشرع عند المكلف
موقوف على الايمان والتصديق فلو توقفا على ثبوته لزم الدور والشارح جعل
قول المص كوجوب الايمان مثالا لما لا يتوقف على الشرع واعتبر كانه يقول وجوب
الايمان وكونه لا يتوقف على الشرع لان الشرع موقوف على وجوبه فلو توقف وجوبه
على الشرع لزم الدور فاعترض عليه بان الشرع موقوف على نفس الايمان والموقوف على الشرع
هو وجوب الايمان لا نفسه فلا دور ومراد المص ليس ما ذكره لا يقال لو كان مراده بما لا يتوقف
نفس الايمان مثلا لكان المراد بما يتوقف في قسيمه ايضا نفس الصوم والصلوة والزكوة
وغيرها ولا شك ان نفس هذه الافعال لا يتوقف على الشرع بل احكامها لانا نقول
تلك الافعال وامثالها مما هو معتبر من الافعال الشرعية لا شك في توقفها على الشرع
لانه المبين حقايقها واركانها وشرايطها فمن انكره فكانه لم ينظر في مباحث النهي بل
الصواب في رد ذلك الجواب ان يقال ان حمل عبارة المص على ذلك يرد قوله الآتي
يرد عليه ان الحكم المصطلح ما ثبت بالخطاب لا هو فان وجوب الايمان مما ثبت بالخطاب
بلا مرية فلو حمل الخطاب اولا على ما ثبت به ومثّل بوجوب الايمان كيف يصح ثانيا

الاعتراض

٢١

الاعتراض عليه بان الحكم المصطلح ما ثبت بالخطاب لا هو وقوله في الحواشي على ما
سينقله الشارح عنه حيث قال واذا كان تعريفا للحكم الشرعي فمعنى الشرعي ما ورد
به خطاب الشارع لا ما يتوقف على الشرع والا لكان اطراح من المحدود ولم يتناوله
مثل وجوب الايمان مع ان الايمان المحدود لا بيننا وذلك لعدم توقفه على الشرع وقوله
في مباحث الحسن والقبح ان وجوب تصديق النبي عم ان توقف الشرع يلزم الدور
وايضا وجوب تصديق النبي عليه السلام موقوف على حرمة الكذب فهي ان ثبتت على
بالشرع يلزم الدور ولا يخفى على من له ادنى مسكة ان ما ذكره ههنا من طريق الدور هو
المذكور في تلك المباحث بلا تفرقة بينهما فظهر بطلان ما قيل ثم وجه ذلك الجواب انه
اراد بالوجوب ههنا الايجاب فليتامل فانه الملهم للصواب واليه المرجع والمآب
قال وهو غير مفيد ولا مناف لتوقف وجوب الايمان وكونه على الشرع
اقول اي توقف على نفس الايمان والتصديق غير مفيد في لزوم الدور وانما المفيد
فيه توقفه على وجوبهما الشرع واللام في لتوقف صلة لمناف **قال** كما هو المذهب عندهم
من ان لا وجوب الا بالسمع **اقول** قيل ما ذهب اليه الاشعري من ان لا وجوب
الا بالشرع ان يراد به ان لا ثبوت للوجوب الا بالشرع فهو غير مستقيم لانا
نعلم قطعا ان الوجوب انما يثبت بتعلق الايجاب القديم القائم بذاته جل ذكره
لا بامر آخر وان اراد به انه لا يعلم الوجوب الا بالشرع فذا لا ينافي ما اثبتناه من توقف
الشرع على وجوب الايمان وغيره وهو زيغ صرف لانا نختار الشق الاول
ونفس الشرع خطاب الشارع على ما سبق فان مذهب الشيخ ابي الحسن انه
لا يجب على المكلف شيء ما لم يبلغ اليه دليل سمعي بوجوبه ولهذا ذكر الشارح رحمه الله

السمع بدل الشرع و ذلك القايل و بنى ذلك الباطل على الباطل الاول المتبوع

والفاسد السابق المتبع حتى اعترض على الشيخ الاشعري بما هو عن شوب الحق

برى دعوى بلا شعور بمذهبه ولا عثور على مطلبه والحق ان من غفل عن هذا

القدر فتصدره على التصنيف ظلم وعدوان قال وهذا انما يصح على التقدير الثاني لو كان

الحكم المصطلح اقول اى كون التقييد بالعملية لاخراج النظرية ككون الاجماع

حجة لا يصح على تقدير حمل الحكم على المصطلح لخروجها عن الحكم بذلك المعنى الا اذا

كان الحكم بذلك المعنى شاملا للنظرية حتى يخصصه العملية و فى شموله لكلام سيجى

حيث يقول وللقايل ان يقول اذا حمل الحكم فى تعريف الفقه على المصطلح فذكر العملية

مكرر قطعا لان مثل وجوب الايمان خارج بقيد الشرعية على ما مر ومثل كون الاجماع

حجة غير داخل فى الحكم المصطلح لخروجه بقيد الاقتضاء والتخيير وستسمع هناك

انه من الخطاب الوضعي فيدخل فى الاقتضاء ان عمم والا ففى الوضع قال اذ الحاصل

من الدليل هو العلم بالشئ لا الشئ نفسه اقول فيه بحث وهو ان الدليل قد ينسب

اليه العلم والمراد حصوله به وقد ينسب اليه غيره والمراد حصول العلم به منه كما يقال

الدليل على وجود الصانع هو العالم والمراد ان العلم به منه ونظيره ان النظرى و

الضرورى يقعان صفتين للعلم بمعنى ان حصوله يحتاج الى نظر وكسب ولا يحتاج

اليهما ويقعان صفتين للمعلوم بمعنى ان حصول العلم به كذلك فقوله ضعيف كل من

الوجهين اما الاول فظاهر واما الثاني فلان القدم لا ينافى حصول العلم به من

من غيره فلو قال اذ كان الحاصل من الدليل للنفس انما العلم لا غير تعين

تعلق الجار بالعلم المذكور اذ لا مرية فى المصير الى التقدير لم يرد شئ قال ومعنى

حصول

حصول العلم عن الدليل انه بنظر الى آخره اقول هذا دفع لما يرد على قول المص وبهذا القيد

يخرج التقليد لان المقلد وان كان قول المفتى دليلا له لكنه ليس من الادلة المخصوصة

انه لا يخرج لان علمه ايضا مستند الى تلك الادلة غايته ان يكون بالواسطة وتقرير

الدفع ان المتبادر من العبارة ان يكون ابتداء حصول العلم واكتسابه من الدليل بالنظر

فيه والاستدلال به وما يستند اليه بواسطة او وسايط لا يكون داخلا فى العبارة قال

فلا بد من زيادة قيد الاستدلال او الاستنباط احترازا عنه اقول اخراج علم الرسول

مطلقا بقيد الاستدلال لى انما يصح على راى من لم يجوز له الاجتهاد واما على راى

من جوزه فلا يخرج به فقط بل به بملاحظة عموم الاحكام فان اجتهاده فى البعض

فلا يصدق العلم بجميع الاحكام من ادلتها بالاستدلال قال والمص توهم انه احتراز على علمه

عن علم المقلد الخ اقول يعنى ان مراد ابن الحاجب من زيادة قيد الاستدلال اخراج

علم جبرئيل والرسول عليهما السلام والمص توهم انه احتراز عن علم المقلد فقط حيث

اخرجه اولا بقيد من ادلتها ولم يذكر بعد علمهما ثم جزم بان قيد الاستدلال مكرر

لانه لم يفد فايدة لم يفدها من ادلتها حتى لو اعترف ان قيد الاستدلال يفيد اخراج

علمهما مع علم المقلد كان الاولى ان ينسب التكرار الى الاول حيث لم يفد فايدة

خاصة لكنه لم يعترف به فبطل ما قيل انما نسب التكرار الى الثاني لتاخره فى الذكر وان

ان كان الاولى ان ينسب التكرار الى الاول حيث لم يفد فايدة خاصة بخلاف الثاني

اذ افاد ما افاده الاول من الاحتراز عن علم المقلد والزيادة التى هى الاحتراز

عن علم جبرئيل والنبى عم وظهر ان ما نسب الشارح الى ابن الحاجب ان قيد

الاستدلال للاحتراز عن علم جبرئيل والرسول يدفع الاستدراك اللازم على

على زعم المص وان ما ذهب اليه المص من التكرار وهم محض فبطل ايضا ما قيل
بناء للباطل على الباطل اذ قد تبين بهذا ان ما نقله المولى الشارح من ابن
الحاجب ان قيد الاستدلال للاحتراز عن علم جبرئيل والرسول لا يدفع
الاستدراك لما بينا ان ما افاده قوله عن ادلتها التفصيلية قد افاده قوله بالاستدلال
مع الزيادة فيبقى قوله عن ادلتها التفصيلية مستدركا خاليا عن الفائدة وتبين
ايضا ان ما ذهب اليه المص من اشتمال قوله بالاستدلال على التكرار ليس بوهم
كما زعم المولى الشارح غاية ما في الباب انه ليس بتكرار محض حيث افاد مع التكرار امرا
زايدا لكنها لا ينافي الاشتمال على التكرار الذي اثبته المص قال فان قيل حصول العلم
عن الدليل يشعر بالاستدلال اقول هذا السؤال ليس من قبل المص لما عرفت انه
ساكت عن علمهما بل هو ايراد على ابن الحاجب ابتداء بان قيد الاستدلال زايد قطعا
لان قيد من ادلتها مشعر بالاستدلال لما عرفت ان معنى حصول العلم من الدليل
انه ينظر في الدليل فيعلم منه الحكم فكما يخرج علم المقلد يخرج علمهما ايضا وحاصل الجواب
انا لا نسلم انه يشعر بالاستدلال لجواز ان يكون حصوله منه بطريق الحدس دون النظر
ولو سلم انه يشعر به لا نسبق فذكر الاستدلال للتصريح بما علم التزاما او لدفع الوهم او
للبيان وذلك لان قوله من ادلتها التفصيلية لا بد من ذكره لاخراج علم الخلاف
كما ذكره المصنف فدلالته على الاستدلال اما صريحة لتبادرها او التزام كما هو اصلها
فعلى الاول قيد الاستدلال لدفع توهم ان الحاصل من الادلة قد يكون بلا استدلال
وعلى الثاني ان لم يعتبر الالتزام في التعريفات فهو للتصريح بما علم التزاما ولا بد
منه في صحة تحديده لفظا فان اعتبر فهو للاهتمام ببيان الحدود واعتبار هذا القيد

فيه قوله

فيه قوله دون الاحتراز متعلق بالكل فزيف ما قيل ان هذا الاعتذار غير مقبول
اما كونه للتصريح بما علم التزاما فلان كون احد القيدين تصريحا والاخر الا با
لالتزام اه ان كان بالنسبة الى معنييهما فبطلانه ظاهر اذ كل واحد منهما بل كل لفظ
صريح بالنسبة الى معناه وان كان بالنسبة الى الاحتراز عن علم المقلد فدلالة كل
واحد منهما على الاحتراز المذكور ليس الا بالالتزام واما كونه لدفع الوهم فلان
قوله عن ادلتها التفصيلية ان لم يوهم خلاف المقصود لا يكون قوله بالاستدلال
لدفع الوهم وان اوهم الخلاف فلا فائدة في ذكره المحوج الى ما يزيل الوهم الناشي
عنه بل الصواب هو الاكتفاء بالاستدلال الذي يفيد فائدته مع الزيادة والخلو عن ايهام
الخلاف واما كونه للبيان فلمثل ما ذكر في دفع الوهم من غير فرق ولا يخفى على المتامل
في كتب ٧ فيما ذكرنا من تحقيق الكلام تزييف كل ما حكينا من الخيالات والاوهام قال المذكور
انه فعلية ان خطاب الله اقول في العبارة مناقشة وهي ان المفهوم منها ان يكون
هذا الاثبات والنفي مذكورين في كتبهم وليس كذلك اذ لم يوجد هذه العبارة في كتاب
من كتبهم المشهورة فالاحسن ان يقال المفهوم من المذكور في كتب الشافعية ليلايم ما قال
في الصفحة الاتية ذكر في بعض المختصرات الى آخره قوله والمصنف ذهب الى انه تعريف له
اي للحكم الماخوذ في تعريف الفقه قوله وان الشرعي قيد زايد على خطاب الله حيث
قال وجب تعريف الحكم وتعريف الشرعية قوله وان كونه تعريفا للحكم الشرعي اناس لا لبعض
الاشاعرة حيث قال وبعضهم عرف الحكم الشرعي بهذا وسياتي في تحقيق هذا القول ان
شاء الله تعالى بيان ان صاحب المنهاج ايضا قائل بان التعريف للحكم الشرعي وتزييف
وهم من زعم انه عرف الحكم الماخوذ في تعريف الفقه قال فنقول عرف بعض الاشاعرة

الحكم الشرعي بخطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين اقول يعني لم يذكروا قيد الا
قتضاء والتخيير وسيجيء انه اعترض عليه بعدم المنع من يراه لا يشكل ان اللذين
زاد وهما ايضا من الاشاعرة فقد حصل الاتفاق منهم بانه ليس تعريفا للحكم
الماخوذ في تعريف الفقه بل للحكم الشرعي ابتداء فلا بنا في هذا ما سبق آنفا من طعنه
على المصنف في زعمه ان كونه تعريفا للحكم الشرعي انما اتى بعض الاشاعرة ولا علينا ...
ان لا خلاف لاحد من الاشاعرة في ان هذا تعريف للحكم الشرعي وممن يجيء عن هذا
التوجيه من صحف قوله فنقول بالياء التحتاني على ان يكون فاعله المصنف رح
ولم يدر ان مراده لو كان ذلك لقال فقال وان المصنف لم ينقل عن بعض الاشاعرة
تعريفا خاليا عن القيدين بل ذكر اسم الاشارة مشيرا به الى التعريف المشتمل عليهما قال
وهو ههنا الكلام النفسي الازلي اقول الظاهر ان الضمير راجع الى ما يقع به
التخاطب لكن فيه ضعف لان الكلام النفسي لا يقع به التخاطب اللهم الا ان يقال
المراد انه يقع بسبب افهامه التخاطب قال ومن ذهب الى ان الكلام لا يسمى
في الازل خطابا اقول يعني ان المانع من تسمية الكلام في الازل خطابا تفسير الخطاب
باحد هذين المعنيين فان شيئا منهما لا يصدق على الكلام الازلي اما عدم صدق الخطاب
بالمعنى الاول عليه فلان التوجيه لا يتصور فيه واما عدم صدقه بالمعنى الثاني عليه ففيه
اشكال لانا لا نسلم ان الكلام النفسي والكلام اللفظي انما هو وسيلة الى افهام النفسي
لا بقاك تعلق القصد بنا في القدم لانا نقول متعلق القصد ليس هو الكلام النفسي
بل الافهام وهو حادث بلا مرية فان قيل لم يكن في الازل من هو متهيئ للفهم قلنا
قصد افهام من هو متهيئ للفهم لا يقتضي حضور المتهيئ له عند القصد بل عند الافهام

فان معنى الخطاب لا يختص في المنقول عنه والمنقول اليه وكان عدم ارادة الاول ظاهرا تعين ارادة الثاني فليتامل منه

لا يتصور منه الافهام بل لا يتعلق قصد الافهام الا بالكلام النفسي

بالفعل

بالفعل ومثل ذلك بما يرغب الاب كتابا ليقرءه الابن الصغير عند البلوغ فذلك
الكلام مقصود منه افهام الابن مع ان الابن غير متهيئ لفهمه في ذلك الوقت
قال ومتى تعلقه بافعال المكلفين متعلقة بفعل من افعالهم اقول دخول
خواص النبي عم في الحد كما يحتاج الى حمل الافعال على معنى الجنس فكذا يحتاج الى
حمل المكلفين عليه كما اشار اليه تارة بقوله بما ليس بفعل المكلف واخرى بقوله والمعنى
خطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلف من حيث هو فعل المكلف فكان الشارح
انما لم يصرح به لظهوره بعد التصريح بالاول واما التعين وجه افادة العبارة هذين
المعنيين فهو ان الجمع كما اذا عرف باللام قد ينسلخ عن معنى الجمعية ويراد به الجنس و
يصح اطلاقه على الواحد فكذا اذا اضيف الى معرف كذلك يراد ذلك كما تقرر
في موضعه فاندفع ما قال الفاضل المحقق في شرح المختصر لو قال بفعل المكلف لكان
احسن ليتناول ما لا يتعلق من احكامه كخواص النبي عم فقد تلخص من جميع ما ذكر من
الاول الى الآخر ان الحكم خطابه تعالى الازلي الواحد في ذاته المتعدد بحسب تعلقه بجنس
فعل من جنس المكلف وهذا ظاهر لمن له ادنى مسكة وان خفي على من قال انه يدل على انه
ذاهب الى ان ههنا خطابات متعددة يتعلق كل منها بفعل من افعالهم ثم قال لكنه
مناف لما سبق منه ان الخطاب هو الكلام النفسي فانه صفة واحدة ازلية قائمة بذات
الله تعالى واذا الخطاب سواء تعلق بشيء من الافعال فالمتعلق بالافعال كلها هو لا
غير قال اذ معنى التخيير اباحة الفعل والترك اقول هذا التقرير لا يخلو عن الا
شارة الى حل ما يختلج في الخاطر من عد الاباحة من الاحكام التكليفية عدول
عن المناسبة اذ لا تكليف فيه اصلا حتى قال بعض الصواب ان يثلث القسمة

حنفية

الفاضل

نيغال الحكم اما تكليفي او تخييري او وضعي وذلك لان نسبة حكم الى التكليف لا يقتضي
كونه مكلفا به بل يجوز باعتبار سلب التكليف عن طرفي فعل المكلف كما يؤذن به العبارة
ثم يرد الاشكال على الاستاذ ابي اسحق حيث جعل الاباحة تكليفا وان اجيب
عنه ايضا في موضعه قال والحكم حادث لكونه متصفا بالحصول اقول يعني ان الحكم حادث
لانه متصف بالحصول يعني بعد العدم وكل ما هو متصف بالحصول بعد العدم فهو
حادث فالحكم حادث اما الصغرى فلما ذكر من الوجهين واما الكبرى فلانه لا
معنى للحدوث الا الحصول بعد العدم قال والمص اهمل في تقسيم الخطاب الوضعي
ذكر المانعية اقول يعني ان كلا من السببية والشرطية كما انهما من الوضعيات
بالاستقراء فكذا المانعية منها بالاستقراء ولا ينافيه تلازمها مع الشرطية
باعتبار فاذا كان لها استبداد مثلهما كان اللائق بمقام التقسيم ان يصرح
بها ايضا فيه فاذا لم يصرح بها فيه بل اكتفى بما قال في المتن في ضمن الحكاية عن الغير
وكونهما فقد اهمل في التقسيم ذكرها بلا خفاء فيبطل اولا ما قيل ان المصنف فسر
الخطاب الوضعي بان هذا سبب لذلك او شرط والمانعية في الحقيقة شرطية
ضده فان مانعية النجاسة شرطية الطهارة فلم يهمل شيئا وثانيا ما قيل انه
ما اهمل بل اكتفى بما سبق في المتن من ذكره اجمالا بقوله وكونهما ثم يرد على الشارح
ان كون الشيء ركنا او دليلا او علامة من وضعيات ايضا فما وجه الاقتصار
على المانعية قال فاجاب الاشاعرة عن الاول اقول هذا الجواب ليس كما
ينبغي لان فيه تسليما من قبل الاشاعرة ان المراد بالحكم ههنا هو الحكم القديم
وهو لا يناسب غرضهم الذي هو بيان الحكم المتعارف بين الفقهاء المنقسم تارة

الى الاقسام

٤٢

الى الاقسام الخمسة من الوجوب وغيره واخرى الى غيرها ولهذا قال صاحب المنهاج
ولا بد للاصولي من تصور الاحكام ليتمكن من اثباتها ونفيها وسياتي تحقيقه
في توجيه اعتراض المصنف ان شاء الله تعالى فلو اجاب ههنا بمنع قدم الخطاب
بان يراد به ما خوطب به كان مناسبا لما سياتي ولم يرد شيء مما ذكر قال وعن
الثاني بان ههنا لتقسيم المحدود اقول يعني ان ذكر او في الحد ان ادى الى تقسيم
فباطل لعدم حصول المقصود حينئذ وهو التعريف وان ادى الى تقسيم المحدود
فجائز لعدم الاخلال بالتعريف ثم قيل ان تناول القسمين لفظه من الفاظ الحد
فهو تقسيم للمحدود والا فهو تقسيم للحد كما يقال اذا قيل الجسم ما يتركب من جوهرين
او اكثر يكون تقسيما للمحدود ولو قيل الجسم ما يتركب من جوهرين فصاعدا
او ما له ابعاد ثلثة يكون تقسيما للحد قال وانت خبير بانه لا توجيه لهذا الكلام
اصلا الخ اقول اعلم ان الاشاعرة في هذا الكلام ثلثة فرق على ما ذكره المحقق
عضد الدين في شرح المختصر منهم من لم يسم الوضعي حكما ومنهم من سماه حكما وزاد
قيدا والوضع ليندرج في الحد والمص ههنا لم يذكر الفرقة الاولى واختار
الثانية ورد مختار الثالثة بان الحكم الوضعي له مفهوم وهو الخطاب بان هذا سبب
ذلك ونحوه ولحكم التكليفي له مفهوم آخر مباين للاول وهو الخطاب المتعلق با
فعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير وانما حكمنا بان المباينة بينهما لان الاول
ما يفهم منه ~~وجوب فعل ونحوه وهو لازم له~~ والثاني ما يفهم منه وجوب فعل ونحوه
وهو لازم له واللازمان متباينان وقد تقرر ان تباين اللوازم ملزوم لتباين
الملزومات مثلا في ايجاب الصلوة لدلوك الشمس بقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك

ومنهم من سماه حكما فيه وادرجه فيه بجعل الاقتضاء
اعم من التصريح

تعلق شيء بشيء وهو لازم له والثاني ما يفهم منه
تعلق ان اللازم قد يكون ... لازم او
بلا شيء ولا ... لازم لو ذكر الشيء
فعلم هذا فيلتحق ... بالسببية او بالشرطية
او بالمانعية لستلزم الاول والحرمة الثاني
فلا ... في العرف ... فلا تقدم الشيء ... في الملزوم ...

الشمس مكانا متلازمان فى الحقيقة ايجاب الصلوة وجعل الوقت سببا فالخطاب الذى
يتعلق باقامة الصلوة يصدق عليه انه خطاب متعلق بفعل المكلف بالاقتضاء
بخلاف الخطاب المتعلق بالدلوك فانه لا اقتضاء فيه اصلا نظرا الى ما تعلق به نعم قد
فارنه خطاب فيه اقتضاء وتجرد ذلك لا يندرج فى الحد كما لا يخفى فان قيل قول المص
ولن و ان صدقا الاخر فى صورة لا يعقل وم الوضعى للتكليف فى صورة يوجد فيها
الدلالة على التعلق لا يدل على اتحاد مفهوميهما بحسب الخارج كما هو حكم المتساويين
والاخص مع الاعم بل على انتفاء المباينة بينهما اذ اللازم هو الخارج المحمول قلنا
قد تقرر فى موضعه ان اللازم قسمان محمول وغير محمول كاللزوم الاضاءة لطلوع الشمس
أبو ٣ فظهر مما ذكرنا الاول ان كلام المص ههنا ليس مع الفرقة الاولى فاندفع به الاعتراض
الاول الثانى ان الحكم الوضعى مباين للتكليفى فاندفع به الاعتراض الثانى الثالث
ان المراد بقوله لان المفهوم من الحكم الوضعى الخ ليس تفسيرا للحكم الوضعى اذ قد عرفت
سابقا كلامه بل بيانا للازم الحكمين لبيان التباين بينهما ولهذا قال المفهوم
من الحكم الوضعى والمفهوم من التكليفى ولم يقل مفهوم الحكم الوضعى ومفهوم التكليفى فاندفع
به التسامح وظهر انه لو قال المفهوم منه الخطاب بتعلق شئ بشئ لم يحسن بل لم يجز فكيف
يكون المعنى ذلك فلينأمل فانه دقيق وبالقبول حقيق قال ذكر فى بعض المختصرات
الحكم الخ اقول عرف صاحب المنهاج اولا الفقه بالتعريف المذكور ثم اورد اعتراضا
٧ ولابد عليه مع جوابه ثم بين دليله المتفق عليه ثم قال ولا بد للاصولى من تصور الاحكام ليتمكن من
اثباتها ونفيها لا جرم رتبناه على مقدمة وسبعة كتب اما المقدمة ففى الاحكام ومتعلقاتها
وفيها ابواب الاول فى تعريف الحكم خطاب الله تعالى اه فذهب الشارح الى ان الحكم اشارة

الحكم

الى الحكم الشرعى المعهود يعنى انه ليس الحكم المذكور فى تعريف الفقه بل فى ضمن قوله من تصور
الاحكام او قوله نفى الاحكام وظاهر انها شرعية ويدل على ما ذكره امور الاول تصريح
المحققين من شراحه ان المعرف هو الحكم الشرعى الثانى ان مراده لو كان المذكور فى التعريف
لما وسط بينهما بالامور الاجنبية الثالث ان سوق كلامه حيث قال ولا بد للاصولى من
تصور الاحكام ليتمكن من اثباتها ونفيها ينادى باعلى الصوت ان المقصود من التعريف
بيان المحمولات التى هى الاحكام الشرعية لا بيان قيد فى التعريف فزيف ما قيل ان بعض
العلماء الشافعية لما عرف اصول الفقه فى بعض تصانيفه بقوله معرفة دلائل الفقه اجمالا
٧ قوله الخ والفقه بقوله العلم بالاحكام الشرعية الخ اورد عقيب ذلك وقال لا بد للاصولى من
تصور الاحكام ليتمكن من اثباتها ونفيها وجعل هذا الكلام ذريعة الى بداية البحث
بتعريف الحكم فعرفه بخطاب المذكور وقول المص رحمه الله رده لما عرف الفقه بالعلم
بالاحكام الشرعية وجب تعريف الحكم وتعريف الشرعية جار على سنن كلامه اذ هو بصدد
نقل كلامه وثانيا ان اطلاق لفظ الحكم فى كلام هذا البعض وايراد تعريفه عقيب
اما الفقه تعريف بالعلم بالاحكام الشرعية الخ دليل واضح على انه جعل الخطاب المتعلق بافعال المكلفين
الخ تعريفا للحكم المأخوذ فى تعريف الفقه وهو من الاشاعرة فكلام المصحح لا دافع
له ووجه دفعه ظاهر مما مر فليتأمل قال فان المص اذ كان هذا تعريفا للحكم الخ اقول
يعنى ان المص قال فى حواشيه على التوضيح بناء على ما توهم ان هذا تعريف للحكم المأخوذ
فى تعريف الفقه عند بعض الاشاعرة وللحكم الشرعى عند البعض الاخر منهم اذا كان هذا
تعريفا للحكم اى الحكم المصطلح فمعنى الشرعى فى تعريف الفقه ما يتوقف على الشرع ليكون
قيدا مفيدا مخرجا لوجوب الايمان ونحوه اذ لو حمل على معنى ما ورد به خطاب الشارع

بخطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين فبيانه كلامه دليل واضح على ان الحكم المأخوذ فى تعريف الفقه عنده هو الحكم الموقوف بالخطاب

لا يفيد معنى زايدا على الحكم المفسر بخطاب الله تع واذا كان تعريفا للحكم الشرعي فمعنى

الشرعي في قولهم الحكم الشرعي الذي جعل بازاي التعريف يح وصفا جعاله ما ورد به خطاب

الشارع لا ما يتوقف على الشرع لان المحدود الذي هو الحكم الشرعي ح يكون اخص من الحد

الذي هو خطاب الله تع الى اخره لتناوله مثل وجوب الايمان مع ان المحدود لا يتناوله

ح اي اذا قيد بالشرعي بمعنى الموقوف على الشرع لعدم توقف وجوب الايمان على الشرع

كما سبق قال فالحكم على هذا اسناد امر الى آخر اقول يعني ان الحكم المذكور في تعريف الفقه

على تقدير ان يكون التعريف المذكور للحكم تعريفا للحكم الشرعي اسناد امر الى اخر لا خطاب الله تعالى

المتعلق الخ لانه لو اريد ذلك لكان ذكر الشرعية في تعريف الفقه مكررا لما سبق ان الشرعي في

قولهم الحكم الشرعي على تقدير ان يكون خطاب الله تع الخ تعريفا للحكم الشرعي ما ورد به خطاب

الشارع لئلا يكون الحد اعم من المحدود فاذا اريد بالحكم الخطاب المذكور يكون ذكر الشرعي

بمعنى ما ورد به خطاب الشرع تكرارا بالضرورة لانفهامه من الحكم ح اذ لا يمكن ان يراد با

شرعية الواقعة صفة للاحكام ما يتوقف على الشرع لان المفروض ان التعريف بالمعنى

الاعم للحكم الشرعي فريف ما قيل اذا كان الحكم الماخوذ في تعريف الفقه بمعنى الخطاب فهذا الشرعي .. الداخل ، | المذكور ركان الشرعي داخلا في مفهوم الحكم الماخوذ في تعريف الفقه 33

في مفهومه يكون بمعنى ما ورد به خطاب الشرع وذا لا ينافي ان يكون الشرعية المذكورة

في تعريف الفقه ح بمعنى الموقوفة على الشرع فلا يلزم التكرار قال والفقهاء يطلقونه

على ما ثبت بالخطاب اقول مراد المص من هذا الكلام التوطئة لايراد الاعتراض الحكم

ولما كان المتبادر من ظاهر كلام المص ان يكون استعمال الفقهاء الحكم في ما ثبت بالخطاب

بطريق المجاز اكده وجه بان المراد ان الحكم في اصطلاح الفقهاء حقيقة في الثابت بالخطاب

وان كان مجازا في المفرد دون الاسناد فانه ليس مجازا لغويا سواء كان شرعيا او عرفيا

لغويا او مجازا ،

او اصلاحيا

او اصلاحيا كما تقرر في مباحث الحقيقة والمجاز وانما حكم بكونه مجازا لغويا لان المصدر

وهو الحكم اطلق على المفعول وهو المحكوم به فان المراد بالمفعول ههنا اثر للفعل مترتب

عليه كالمخلوق فانه اثر للخلق مترتب عليه قال اشارة الى اعتراضات على تعريف الحكم

مع الجواب عن البعض اقول حاصل الاعتراض الاول ان هذا تعريف بالمباين

لان الحكم المعرف صفة لفعل المكلف والخطاب المعرف صفة الله تع باعتبار كونه كلاما

وصفتاهما متباينتان بلا مرية وحاصل الجواب الاول عنه منع المباينة نظرا الى | ربين الموصوف والموصوفه

الواقع والاستعمال وحاصل الثاني منعها نظرا الى الواقع وتسليمها نظرا الى الاستعمال

بناء على التسامح وحاصل الثالث منعها نظرا الى الواقع بناء على الاصطلاح الاتحاد | ان ،

بالذات بمنع كون الحكم صفة فعل المكلف وتوضيحه على ما نقل رحمه الله ان الحكم الذي

هو خطاب الله تع امر له تعلق بجانبين لان الخطاب توجيه الكلام نحو الغير فان

اعتبر منه جانب الفاعل يقال له الايجاب وان اعتبر منه جانب المفعول وهو فعل

المكلف يقال له الوجوب والحكم شيء واحد يعرض له تعلقان يوصف ثم فعل ~~المكلف يقال~~

~~له الوجوب والحكم شيء واحد يعرض له تعلقان~~ متحدان في الموصوف الذي يقومان | بهذا الاعتبار نارة وبذلك اخرى فالايجاب والوجوب 333

به وهذا معنى قوله وهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار فان قيل الايجاب

من مقولة الفعل والوجوب من مقولة الانفعال والمقولتان متباينان ذاتا واعتبارا

قلنا ذلك في الامور الحقيقية والكلام ههنا في الاعتبارية ولهذا بين اولا اتفاء

صفة للفعل من القول ثم حكم بالاتحاد بالذات واعترض عليه بانه لا يبقى ح فرق بين الحكم

ودليله لانه نفس قوله افعل واجيب بان الحكم هو القول النفسي المناسب لمعناه

المصدري والدليل هو القول اللفظي المناسب لمعنى المفعول واعلم ان هذه

نكتة

ثالثها ذكره المحقق عضد الملة والدين كانه قصد فيها الرد على ابن سينا حيث
اطلق القول في الشفاء بان التأثير والتأثر واحد بالذات متغاير بالاعتبار حيث
حكم بان التعليم والتعلم والتحريك والتحرك وامثال ذلك واحد بالذات متغاير بالاعتبار
حيث حكم بان التعليم والتعلم والتحريك والتحرك وامثال ذلك واحد بالذات
متغاير بالاعتبار فليتأمل قال الاول ان المقصود تعريف الحكم المصطلح اقول اعلم
ان الاشاعرة انما اوردوا الحكم في كتبهم لاستمداد الاصول من الاحكام لكون معرفتها
من المبادي التصورية ولذا قال صاحب المنهاج ولا بد للاصولي من معرفة الاحكام
ليتمكن من اثباتها ونفيها وقال ابن الحاجب واما استمداده فمن الكلام والعربية
والاحكام وقال شارحه المحقق واما الاحكام فالمراد تصورها لان المقصود
اثباتها ونفيها في الاصول اذا قلنا الامر للوجوب وفي الفقه اذا قلنا الوتر
واجب ولا شك ان ما يثبت او ينفي انما هو من اثار الخطاب لا هو نفسه ثم ان
الذاكرين للحكم لهذا الغرض بعد ما عرفوه بهذا التعريف ونقلوا عن المعتزلة الاعتراض
الاول من الاعتراضات السابقة اجابوا عنه بتسليم قدح الحكم كما نقل عنهم الشارح
رحمه الله سابقا والظاهر ان مراد المصنف الاعتراض عليهم والمناقشة معهم بانهم بعد
ما ذكروا الحكم لهذا الغرض كيف يصح تعريفهم اياه بالخطاب القديم كما اعترفوا به في
الجواب عن اعتراض المعتزلة ثم يظهر ضعف كل من الاجوبة الثلثة المذكورة ههنا اما
الاول فلان فيه اعترافا بفساد الجواب الاول المقبول عندهم فان صح هذا بطل
ذاك وان صح ذلك بطل هذا واما الثاني فلانه ان اراد اطلاق الحكم على الوجوب
وكونه شايعا نظرا الى الاصطلاح فلا نسلم ذلك كيف وقد صرحوا بانه حقيقة

فيها

فيها بالنظر اليه والمقصود بالبيان ذلك فقط وان اراد انه كذلك بالنظر الى
الاصل المنقول عنه سلمناه لكنه لا يفيدكم ولا يضرنا واما الثالث فلان فيه تسليم
كون الحكم نفس خطاب الله تعالى وقد عرفت انه لا يناسب الغرض والاتحاد بالذات
الذي ذكره على تقدير صحته لا يفيد لان التعرض للحكم في الاصول انما هو لكونه صفة
لفعل المكلف ليناسب الغرض غايته ان لا يكون حقيقة ولا ضير فيه اذ لا دخل
لها في المقصود فيكون مبنيا على التغاير بالاعتبار فلا يفيد الاتحاد بالذات وايضا
ان اراد بقوله وليس للفعل منه صفة نفيها حقيقية كانت او اعتبارية فلا نم ذلك
قوله فان القول ليس لمتعلقه منه صفة لتعلقه بالمعدوم قلنا ذلك لا يقتضي
عدم اتصاف المعدوم بصفة فان من البين ان الوجوب صفة لفعل معدوم لانه عبارة
عن لزوم وجوده بحيث لو لم يوجد باثم المكلف وان اراد به انه ليس له
منه صفة حقيقية سلمناه لكن لا يفيد لان المقصود يتم بكونه صفة اعتبارية كما سبق
قال وبهذا يسقط السؤال لا يتاتى على مذهب من عرف الحكم بهذا التعريف اقول
يعني ان السؤال بعدم الانعكاس لا يرد على مذهب الشافعية لانه انما يرد اذا اعترفوا
باتصاف فعل الصبي بالحكم الشرعي وبكون الصحة والفساد من الاحكام الشرعية و
ليس كذلك اما الاول فلانهم مصرحون بان لا حكم بالنسبة الى الصبي الا وجوب
اداء الحق من ماله وذلك الوجوب ليس على الصبي بل على الولي ثم لا يخفى اي بعد
ما علم ان لا حكم لفعل الصبي شرعا علم ان ليس ههنا الا تعلق الخطاب له او ذمته
وظاهر ان شيئا منهما لا يدخل في تعريف الحكم وان اقيم العباد مقام المكلفين لا نتعدا
تعلق الخطاب بالافعال بل يتعلق الحق بالذمة او المال لا يقال تعلق الخطاب يتعلق

الحق بهما تعلقه بالاشتغال في المال لان منشاء الغفلة عن معنى قوله ثم لا يخفى كما لا يخفى
فاندفع به رد المصنف ثانيا بان تعلق الحق بمال الصبي او ذمته حكم شرعي واداء
الولي حكم آخر مرتب عليه واما الثاني فنقض بحكم ايضا بان الصحة والفساد ليس
من الاحكام الشرعية لان الصحة عبارة عن كون الفعل الاتي به موافقا لما ورد به خطاب
الشارع والفساد عبارة عن كونه مخالفا له وظاهر انهما لا يعرفان بالشرع بل
بالعقل ككون الشخص مصليا او تاركا للصلوة واذا لم يكن الصحة من الاحكام الشرعية
لم يكن جواز البيع منها ايضا لان معنى جوازه صحته واما معنى كون صلوته مندوبة
فهو ان الولي مامور بان يحرضه على الصلوة ويامره بها فيرجع ايضا الى تعلق
الولي فاندفع بعبارة هذا الوجه رد المصنف اولا بانه لا يطلع بصحيح في جواز
بيعه وصحة اسلامه وصلوته وكونها مندوبة وباشارته رده ايضا بما ذكر سوى
كونها مندوبة اما الاول فظاهر واما الثاني فلان الظاهر ان المراد بكون الماتي
به موافقا لما ورد به الشرع او مخالفا له كونه كذلك بالنظر الى الاتي للفعل وذلك
لا يصح في حق الصبي اذ لم يرد بفعله خطاب الشرع كما عرف في الوجه الاول و
لعل هذا هو السر في تاخير الشارح رحمه الله الجواب عن الرد اولا عن الجواب
عن الرد ثانيا وههنا ابحاث الاول ان الآمدي صرح في الاحكام بان الصحة
والفساد والبطلان من الاحكام الوضعية فكيف لا يكون من الاحكام الشرعية
فان قيل فسره ابن الحاجب بانها امور عقلية لان الصحة اما كون الفعل مسقطا
للقضاء واما موافقة امر الشرع والبطلان والفساد نقيضها قلنا ما ذكره
مختص بصحة العبادات وفسادها وكلامنا في المطلق ومع ذلك ليس بمسلم كما اشار

اليه

اليه المحقق لانا بعد ورود امر الشارع بالصلوة بالتيمم نحتاج في معرفة كونها صحيحة
او غير صحيحة بمعنى كونها مسقطة للقضاء اولا الى توقيف من الشارع لان بعضها
لا يسقط القضاء كصلوة المتيمم لغيم وفاقد الطهورين والمربوط والاعمى المتحير الذي
تحري له بصيرا انائين طاهر ونجس فاختلف تحريهما والبصير المتغير تحريه وبعضها
يسقط كصلوة المتيمم المسافر والعاجز عن استعمال الماء للبرد ولا يعرف ذلك بمجرد العقل
الثاني ان ما ذكره خلط الاصطلاح فان كون الصحة والفساد عبارتين عما ذكر انما
هو مذهب المتكلمين واما مذهب الفقهاء من الشافعية فهو ان الصحة كون الفعل مسقطا
للقضاء ومن الحنفية فهو ان الصحة كون الفعل مسقطا للقضاء والفساد بخلافه
صرحوا به في كتبهم وقد عرفت ان الثاني شرعي وان لم يكن الاول كذلك الثالث ان
المتبادر من قوله ككون الشخص مصليا وتاركا للصلوة انهما ايضا يعرفان بالعقل
وليس كذلك لانهما حسيان يعرفان بالحس ويمكن ان يدفع بانهما ايضا يعرفان با
لعقل لكن بواسطة الحس الرابع ان الصحة والفساد في العبادات غيرهما في المعاملات
اذ هما في الاولى ما قد عرفت على الخلاف وفي الثانية عبارتان عن ترتب الاثر
المطلوب منها عليها وعدمه فلا يصح قوله ومعنى جواز البيع صحته لانه مبني على
الاتحاد كما عرفت في تقريره الخامس ان الصبي يثاب على صلوته ولا يعاقب
على تركها كما تقرر عندهم فلا وجه للتوجيه السادس ان التوجيه الذي ذكره مما لا
يدل عليه كون صلوته مندوبة باحدى الدلالات الثلث فكيف يكون معناه ذلك
والجواب عنهما موقوف على تعريفي الاولى ان الوجوب والندب كما انهما يثبتان
بامر الشارع كذلك يثبتان بامر غيره كولي الامر والمولى وكونها ممن اوجب

الشارع طاعة الثانية ان الصبي المميز وان لم يكن اهلا لفهم خطاب الشارع
كما قال الآمدي في الاحكام ان الصبي المميز وان كان يفهم ما لا يفهم غير المميز غرانه
ايضا غير فاهم على الكمال ما يعرفه كامل العقل من وجود الله تعالى وكونه متكلما مخاطبا
مكلف العبادة ومن وجود الرسول الصادق المبلغ عن الله تعالى وغير ذلك [مكلفا للعباد]
مما يتوقف عليه مقصود التكليف لكنه اهل لفهم خطاب الولي كما قال فيه ايضا
ان الامر بصلوة المميز ليس من جهة الشارع وانما هو من جهة الولي لقوله (ع) لمن با [مروهم]
لصلوة وهم ابناء سبع وذلك لانه يعرف الولي ويفهم خطابه بخلاف خطاب
الشارع على ما تقدم الى هنا كلامه اذا عرفت المقدمتين عرفت ان كون الصبي
مثابا على فعله وكون فعله مندوبا لا يقتضي شيء منهما كونه مأمورا من قبل الشارع
ابتداء بل يجوز كل منهما بامر الولي المأمور من قبل الشارع فكأنه قال ومعنى كون
صلوة مندوبة كونها مندوبة من قبل الولي لا
الشارع ابتداء فلا يكون من الاحكام الشرعية فاندفع الاشكالان فان قيل الامر
حقيقة في الوجوب كما تقرر فينبغي ان يجب على الولي ان يأمر الصبي بالصلوة بمقتضى
الحديث ويجب على الصبي الصلوة بمقتضى امر الولي الواجب الطاعة بالشرع
قلنا الامر حقيقة في الندب ايضا عندنا فعينه كما سيأتي ان شاء الله تعالى في موضعه
فلا اشكال قال الثالث ان التعريف غير مانع للحكم الثابت بالقياس اقول
في كل من السؤال والجواب بحث اما في الاول فلانه ساقط عن اصله لان المراد
بالخطاب على ما صرح المصنف ما هو من صفات الله تعالى لا الاثر الثابت بالخطاب
فكيف ينتقض بالحكم الثابت بالقياس اللهم الا ان يقال انه كلام على التنزل و

اما في الثاني

٤٧

اما في الثاني فلانه انما يستقيم اذا وجب كون كل قياس صوابا وليس كذلك
اذ كل مجتهد يخطئ ويصيب اللهم الا ان يقال كونه مظهرا للحكم اعم من ان يكون
بحسب الواقع او ظن المجتهد قال والجواب ان كلا منهما كاشف عن خطاب
الله تعالى اقول وفيه بحث لانه ان اراد بخطاب الله تعالى خطابه الازلي فلا وجه لتخصيص
السؤال بهما لان القرآن ايضا كاشف عن الخطاب الازلي وان اراد به الخطاب
اللفظي فلا نم ان كلا منهما كاشف عنه فالحق ان السؤال غير وارد فيما ثبت
بهما لان كلا منهما كاشف عن الخطاب الازلي كالقرآن بخلاف القياس فانه كاشف
عن علة مستنبطة من موارد الخطاب الكتاب والسنة والاجماع الكواشف عن ذلك
الخطاب ولهذا عدت الثلثة اصولا مطلقة وهو اصل من وجه دون وجه كما سيأتي
ان شاء الله تعالى قال ولقائل ان يقول اذا حمل الحكم في تعريف الفقه اقول يعني ان المص
قد جوز فيما سبق حمل الحكم على المصطلح فعلى هذا ذكر العملية زائد البتة لان
فائدته كما سبق الآن خروج مثل وجوب الايمان ومثل كون الاجماع حجة والاول
خارج عن تعريف الفقه بقيد الشرعية والثاني عن تعريف الحكم بقيد الاقتضاء او
التخيير وفيه بحث لان مثل كون الاجماع حجة من الخطاب الوضعي فان لم يعم الاقتضاء
له لم يخرج مثل ذلك عنه بذلك القيد لنا وله ايضا والا فيدخل بقيد او
الوضع قال لانا نقول لا يخرج بقيد العملية اقول فيه بحث لان عدم خروجه به
انما يلزم اذا لم يكن معنى العملية ما يتعلق بفعل الجوارح فكأنه بنى الجواب على عبارة
السائل حيث قال وجوب العمل بمقتضاها وظاهر ان ليس العملي هيهنا بمعنى في تعريف [العلمية]
الفقه لانه اما بمعنى وجوب الاستدلال بها والافتاء بموجبها واما بمعنى وجوب

الامتثال بها والفعل بوجه اعم من فعل القلب والجوارح اذ تلك الادلة لا يقتضي

العمل بالجوارح البتة وذلك ظ واما قوله ويمكن ان يقال يعني في جواب قوله

وللقايل ان يقول فيرد عليه ان العملية ح ان كانت بمعنى ما يتعلق بفعل الجوارح

فلا وجه لتخصيصها باخراج مثل جواز الاجماع ووجوب القياس بل يخرج ايضا وجوب

العمل بمقتضى الثلثة لما عرفت انفا وان كانت بالمعنى الاعم فلا يفيد اخراج ما ذكر

لانه مندرج فيه كما لا يخفى قال وعند الاشاعرة ما ورد به خطاب الشارع اقول

بهذا رد لكلام المص وتقريره ان ما في العبارتين عبارة عن حكم الفعل وقد تقرر

عندهم ان لا حكم لافعال العقلاء قبل ورود الشرع فظهر ان كل حكم من احكام

افعالهم موقوف على الشرع فيكون قولنا ما ورد به خطاب الشارع وما لا يدرك لولا

خطاب الشارع في المآل واحدا بالضرورة فلو كان خطاب الله تعالى ايها تعريفا

للحكم المأخوذ في تعريف الفقه على رأي المص لا للحكم الشرعي مطلقا لكان ذكر

الشرعي تكرارا البتة سواء فسر بما ورد به خطاب الشارع او بما لا يدرك لولا

خطاب الشارع فليتامل فيما ذكرنا فان من غفل عن هذا فقد اكثر مما هذى قال

واقول انما يلزم ذلك لو كانت هذه الاحكام الخ اقول يمكن دفعه بان ما ذكر من التواضع

والجود ونحوهما وكذا اضدادهما كما يستعمل في الملكات النفسانية والاخلاق الباطنة

كذلك يطلق على اثارها التابعة لها من افعال الجوارح فحيث حكم في الاول بان

الاحكام المتعلقة بالامور المذكورة غير عملية اراد بها تلك الملكات والاخلاق بقرينة

قوله تارة اي الاخلاق الباطنة والملكات النفسانية واخرى كالزهد والصبر

والرضاء وحضور القلب في الصلوة ونحو ذلك وههنا اراد بها تلك الاثار بقرينة

قوله

قوله حسن بعض الافعال وقبحها يدركان عقلا وبعضها لا بل يتوقف على

خطاب الشارع فالاولى ان لا يكون من الفقه بل هو علم الاخلاق فان من الظاهر ان

الملكات النفسانية والاخلاق الباطنة ليست بافعال قال المصطلح بين الفقهاء

الى اخره اقول قال الامام في المحصول ان قولنا لا يعلم كونها من الدين ضرورة احتراز

عن العلم بوجوب الصلوة والصوم مثلا فان ذلك لا يسمى فقها وظاهر عبارة

مشعر بان ذلك القيد اذا لم يذكر لزم ان يسمى العلم بما ذكر فقها ولهذا اعترض عليه

المص لكن الشارح اخرجها عن الظاهر بان المعنى لا يسمى فقها لا يدخل في مسمى الفقه

ولا يعد منه في اصطلاحهم بقرينة ما صرح به في قيد العملية انه احتراز عن العلم بكون

الاجماع والقياس وخبر الواحد حجة فان كل ذلك احكام شرعية مع ان العلم بها ليس

من الفقه ثم الدليل على كون اصطلاحهم ذلك ما ذكره الامام الغزالي في الوسيط والامام

الرازي في المحصول والقاضي البيضاوي في غاية القصوى والعلامة الشيرازي

ومن تبعهم في شرح مختصر ابن الحاجب وشراح المنهاج باسرهم ان قولنا المكتسب

من ادلتها التفصيلية احتراز عن العلم بوجوب الصلوة والصوم والحج والزكوة مما

اشتهر كونه من الدين بالضرورة ومرادهم بما اشتهر ما في زمن المجتهدين لا فان

كلا من الضرورة والاستدلال انما هو بالنظر اليهم فلا عبرة بالاشتهار في غير زمانهم

فمن لم يدرك بما ذكرنا حتى شنع على الشارح وقصر الاصطلاح على الامام فقد قصر

عن درك الحق ونيل المرام وسجل على نفسه بالغباوة والغرابة والحرمان بالمرة عن

الدراية والرواية قال بان المراد بالاحكام اما الكل الى اخره اقول قيل ههنا قسم اخر

محتمل وهو ان يراد بعض معين له نسبة معينة الى الكل كالعشرة والمائة مثلا و

ليس ا

بيان ان عدم الاولى من الفقه ظ لخروجها بقيد العملية كون

بخلاف الثانية لان ذلك القيد لا يخرجها لكونها افعالا .. ظاهرة

فارجية بينا ولهذا ذكر القيد بالنفي المذكور فلا انتباه و الحاليه ٣

ولا ذهول من المصنف رحمه الله تعالى فليتنبه منه

دوب

مام

ما اشتهر

هو باطل لانه مندرج في القسم الرابع لانه داخل تحت المطلق اذ الاطلاق ليس بقيد
هناك فلا يعلم احكامها جزئيا في جزئيا الى اخره اى لا يعلم حكم كل حادثة معينة
من جزئيات الحوادث بانه الوجوب او الحرمة او غير ذلك لانها وان تناهت في نفسها
كما سبق لكنها من الكثرة بحيث لا تفي بها القدرة البشرية ولا كليا تفصيليا اى لا يعلم في النوع
حكم كل حادثة جزئية من جزئيات ذلك النوع من انه الوجوب او الحرمة او غيرها لانه
موقوف على ان يعلم تلك الانواع الجامعة للافراد ولا وجود لها بحيث يمكن تحصيلها
لان الحوادث من الاختلاف بحيث لا يدخل تحت الضبط والحصر فلا تتحصل تلك
الانواع بالضرورة واما الثالث فلان الكل مجهول الكمية بمعنى ان
كمية الكل مجهولة لما عرفت انه لا يحاط ولا يدخل تحت الضبط ولا شك ان الجهل
بكمية الكل لهذا الوجه يستلزم الجهل بكمية الكسور المضافة اليه من النصف وغيره
بالضرورة ولم يذكر هذا الوجه صريحا اتكالا على السبق وبهذا اى باستلزام
جهالة كمية الكل جهالة كمية الكسور المضافة اليه يظهر انه لا يصح ان يراد اكثر
الاحكام لانه عبارة عما فوق النصف وهو ايضا مجهول لانه انما يعلم يقينا اذا
علم الكل بان يوجد بالفعل ويدخل تحت الضبط والحصر بوجه من الوجوه المعتبرة
والاحكام ليست كذلك كما عرفت فاضمحل ما قيل ان الجهل بنصف الشيء لا
يستلزم الجهل باكثر الشيء كما في مقدار حنطة جعلناه قسمين بالتخمين فانا لا نعلم ان هذا
القسم نصفه بالتعيين وربما نعلم جزما ان هذا القسم اكثر وذلك لان ما ذكره موجود
وداخل تحت الضبط بالحس بخلاف ما نحن فيه من الاحكام فيكون قياسها عليه قياسا
مع الفارق وههنا بحث ان من الاحكام لا يكون قياسها عليه الخ فاصله

هذا النوع من الحوادث وحكم كل حادثة جزئية من جزئيات

جعل

جعل كل الاحكام مقابلا للكل واحد منها غير صحيح اذ معرفة كل الاحكام معرفة كل واحد
وبالعكس غاية الامر ان يجب في الاولى ضوابط حاصرة لها دون الثانية ويجرد ذلك
لا يتغير ان بحيث يختلف حكمهما فان ادعى المصنف الفرق بينهما والتزم ان معرفة
جميع الاحكام اعم من معرفة كل واحد او البعض فقط فعدم تناهي الحوادث
لا ينافي ذلك ولا يصح تعليل عدم ارادته به لجواز ان لا يتناهى في نفس الامر و
يحصل المقصود في ضمن البعض المذكور فان قيل لا وجه لالتزام المصنف ذلك
لانه ان اراد بكونه اعم العموم المصطلح يبقى قوله بعد نفيه ولا يراد كل واحد عبثا لان الخاص
ينتفي بانتفاء العام وان اراد به الشمول فعدم تناهي الحوادث كيف لا ينافيها قلنا
المراد الاول ولا عبث في كلامه لان الخاص وان كان ينتفي بانتفاء العام لكن
ارادة الخاص لا ينتفي بانتفاء ارادة العام والمنتفي هو ارادة العام لا هو
والظاهر ان الادلة هذا جواب عن البحث باثبات المغايرة بين الكل وبين كل
واحد ليصح التقابل بينهما الا ان في قوله حيث علل الى اخره بحثا وهو ان التعليلين
لا دخل لهما في تعيين هذين المعنيين اما الاول فلان الحوادث الاتية ايضا غير
متناهية بمعنى انها لا تدخل تحت الضبط والحصر فيها وجميع الاحكام الماضية الى
الاتية واما الثاني فلان الوقوع والدخول في الوجود على التفصيل ليس بلازم
في ثبوت لا ادرى لجواز ان يثبت بالنظر الى الاحكام المفروضة الوقوع فلو
قال والظاهر انه قصد بالكل مجموع الاحكام سواء كانت الماضية والاتية فقط
وبكل واحد ما يلتفت اليه ذهن المجتهد سواء وقع اولا حيث علل الى اخره
لم يرد عليه شيء ولما اجاب بان المراد الى اخره اراد بيان ان قول المص

جواب الاول ظاهر

ولا التهيّئ للكل الوارد على ابن الحاجب لكنه لوح فى اثناء تقريره الى ان فى عبارة
تساهلا لان المفهوم منها ان يريد ابن الحاجب بالاحكام التهيّؤ وليس كذلك
بل اراد بها الجموع واراد بالعلم بالجموع التهيّؤ لذلك وقوله ولما فسر التهيّؤ
بكون الشخص اه اشارة الى ان قول المص ولا يراد به يكون بحيث الى اخره رد ان يكون التهيؤ
لتفسير ابن الحاجب التهيّؤ بما ذكر بوجوه اربعة اجاب الشارح عن كل منها بمكن
رد الاول والرابع اما رد الاول فبان معنى التهيّؤ اذا كان ما ذكره الشارح
واعترض به بكون منعه كون عدم تيسر معرفة بعض الاحكام لبعض الفقهاء مدة
حيوته منافيا له بالمعنى المذكور بعيدا والمذكوران فى معرض السند لا يصلحان
للسندية اما الاول فلان تعارض الادلة لا يقتضى الجهل بالحكم كما ذكره الشارح
فى بحث المعارضة والترجيح انه يجوز تحقق التعارض من غير ترجيح على ما هو
راى الصحيح اذ لا مانع من ذلك والحكم حينئذ هو التوقف وجعل الدليلين بمنزلة
العدم ولا يلزم اجتماع النقيضين او ارتفاعهما او التحكم كما لا يلزم شئ من
ذلك عند عدم الشئ من الدليلين واما الثانى فلان المانع اذا لم يزل من الحيوة
فعدم تيسر معرفة بعض الاحكام بمثل ذلك المانع كيف لا يكون منافيا للتهيّؤ
القريب بالمعنى المذكور واما قوله ان معارضة الوهم العقل الخ فيرتبط بقوله او للخطاء
فى الاجتهاد ولا طلاح فيه واما رد الرابع فبان استعمال العلم فى الملكة وان كان شايعا
لكنه اذا اطلق ولم يذكر له متعلق ولم يقدر حتى اذا ذكر وقدر يتعين معنى الادراك
والتحقيق ان المعنى الحقيقى للفظ العلم هو الادراك ولهذا المعنى متعلق هو المعلوم
وله تابع فى الحصول يكون ذلك التابع وسيلة اليه فى البقاء وهو الملكة وقد اطلق

لفظ

لفظ العلم على كل منها اما حقيقة عرفية او اصطلاحية او مجازا مشهورا فاذا ذكر
بلا تعرض للمتعلق يجوز ارادة كل من الثلثة بحسب المقام واما اذا قرن بذكر
المتعلق تعين الاول فان قيل هب ان الملكة لا تراد بالعلم لكن لم لا يجوز ان
يراد بالعلم بالاحكام مجازا بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب نظرا الى الحدوث
او العكس نظرا الى البقاء قلنا لان المجاز لا بد له من قرينة تمنع المعنى الحقيقى وترجح المجازى لان 3
وههنا لا وجود لها ولذا قال المصنف لا دلالة للفظ عليه اصلا فان قيل قد منع
المص ههنا ارادة المعنى القريب من العلم بالاحكام وقد قال فيما اختاره من التعريف
مع ملكة الاستنباط فالاده بها ثمة فنحن نريد به ههنا كما اورده علينا ههنا
فوايد عليه ثمة والدفع الدفع قلنا الاوجه ان مراده بملكة الاستنباط ثمة على ما
ذكره الشارح ملكة استنباط الفروع القياسية من تلك الاحكام فاين ذلك
من ملكة الاستنباط حكم كل واحد من الحوادث من ادلتها ولو اراد استنباط الاحكام
من ادلتها اخترنا ان مراده بالاحكام البعض ولا فساد ههنا لانها ليست بفقه بل المذكورة فى ضمن الاستنباط منه المذكورة فى ضمن الاستنباط منه
شرط لكون العلم بالاحكام المذكورة فقها كما سياتى فتدبر ولا تكن من الغافلين
قال تعريف مخترع للفقه بحيث ينضبط معلوماتها اقول يعنى ان المص لما حكم بفساد
التعريف المنقول عن الشافعية بعدم تبين المراد منه بحيث لم ينضبط معلوماته
اختار تعريفا ضابطا لها فان الاحكام التى قد ظهر نزول الوحى بها والتى انعقد الاجماع
عليها امور معلومة مضبوطة وقد جعلوا الفقه عبارة عنها غايته انه شرط اقتران
الملكة به كما سياتى وهو لا يخرج المعلومات عن الانضباط الا انه يرد عليه انه
اذا ظهر نزول الوحى بهذه الصورة مبنية على فرض محض لانها ممتنعة عادة

لان هذه الملكة انما تحصل من ادراك جزئيات الاحكام مرة بعد اخرى كما هو شان
سائر الملكات والتعريف انما هو بالنظر الى الافراد الواقعة او الممكنة فلا يليق بمثل
الشارح ان يعترض بمثلها على مثل المص واما الجواب عنه بان الكل فى قوله بكل الاحكام يراد
به جميع الاحكام وهى جمع محلا باللام فيراد بها الاستغراق المقتضى لشمول الواحد ايضا
فظاهر البطلان لان شموله الواحد ليس حال انفراده بل حال وجوده فى ضمن الكل و
لهذا لم يجز تخصيص الجمع المستغرق الى الواحد كما حققه الشارح رحمه الله فى المطول احترازا
عما نزل به الوحى ولم يبلغ بعد يعنى لم يصل ذلك الوحى الى المجتهد فان ذلك لا يقدح
فى اجتهاده اذ ليس من شرط الفقاهة معرفة ذلك الوحى اما اذا بلغ اليه بعد ما اجتهد
فيجب الرجوع اليه اذا خالفه ولهذا سمع كثير من المجتهدين انهم رجعوا الى عن اجتهادهم
بعد ما بلغ اليهم الحديث اى العلم بما ذكر بشرط كونه مقرونا بملكة استنباطها
يعنى ان كون الفقه عبارة عن العلم بما ذكر مشروط بكون ذلك العلم مقرونا للاستنباط
ثم ان اللام فى الاستنباط عوض عن المضاف اليه وهو اما الفروع القياسية او الاحكام الا
جتهادية مطلقا فعلى الاول يكون ضميرها راجعا الى الاحكام فانها لما كانت منصوصة اخذ
منها الاحكام القياسية بتعميم عللها وعلى الثانى الى الادلة فان الاحكام انما تؤخذ منها والا ول
اوجه لان الظاهر ان المراد بظهور نزول الوحى به فهم المجتهد اياه منه اما بالعبارة او الاشارة
او الدلالة او الاقتضاء سواء كان الوحى من اقسام الظهور او الخفاء فلا يبقى الا الاحكام القياسية
ويحتمل ان يراد به فهمه اياه من النصوص الظاهرة الدالة على المراد فيبقى مع الاحكام القياسية
سائر الاحكام الاجتهادية المستفادة من النصوص بطريق الاجتهاد فان قيل المسايل
القياسية السؤال موجه لان قوله الذى قد ظهر نزول الوحى مع ملاحظة ما نقرر ان

القياس

رد على صاحب التوضيح حيث ذهب الى ان عن جميعها غلطا لا وجد اصلا كما عرفت لا يظهر من الدليل مسلم

٥١

القياس مظهر لا مثبت يقتضى ان يكون المسائل القياسية مما ظهر نزول الوحى به وكذا
الجواب لان الظهور لما كان ظاهرا لا ينكر تعين فى دفع السوال المصير الى ما ذكره اولا
والتقييد او لا يكونه الا بتوسط القياس قوله لا فى الواقع فان ظهوره للمجتهد السابق
انما هو بطريق الظن وهو لا يجب ان يطابق الواقع **قال** ثم ههنا ابحاث الاول ان
المقصود تعريف الفقه المصطلح **اقول** الجواب عن الاول انه ان اراد بالخصوص و
التعيين الشخصى فلا نم ذلك بل كل علم من العلوم المدونة كلى يوجد فى ضمن
افراد قائمة بعلمائه على ما تقرر ان اسماء العلوم اعلام جنسية وان اراد النوعى سلمناه
لكنه لا يخالف ما نسب الى المص من القول بانه اسم لمفهوم كلى واما تبدله بحسب الايام و
الاعصار فامر ضرورى لا بد من الاعتراف به فان بعض الصحابة رضوان الله تعالى عليهم
اجمعين كان فقيها فى وقت نزل بعض الاحكام بعد كما ذكره المص فيكون علمه فقها با
لضرورة وبعد ما نزل فى بعض آخر منها وعلمه يتبدل علمه الى الزيادة واذا انتسخ بعض
منها وعلمه يتبدل علمه الى النقصان لخروج بعض الاحكام عن الحكم المشروعية وكل ذلك
معروف لا ينكر ومشهور لا يستر واما البحث الثانى فحاصله ان المص لما اعترف فى الشرح
ان علم المسايل الاجماعية يشترط الا فى زمن الرسول لعدم الاجماع فى زمنه لزمه ان
يريد بالتعريف العلم بما ظهر نزول الوحى به فقط اذ لم يكن اجماع وهو ما اتفق عليه
الاجماع ان كان ومثله فى التعريفات بعيد والحق انه لا بعد فيه لا ذ شهرة تحقق الاجتهاد
فى زمن الرسول وعدم الاجماع الابعد يسوغ ارادة ذلك المعنى بلا استبعاد والله
الهادى الى سبيل الرشاد واما البحث الثالث فمبناه على ان المراد بالفقه المسايل
والاحكام المدونة المبوبة وليس كذلك بل المراد به الفقاهة والاجتهاد كما اعترف به

رد وهو يعنى الفقاهة بلا ريبة مسلم

الشارح حيث قال لان نتيجة الفقاهة والاجتهاد فخروج الاحكام القياسية عن الفقه بهذا

المعنى ضرورى كما سبق فلا يبقى جهة الى ما تكلف بقوله اللهم الا ان يقال كما لا يخفى و

اما البحث الرابع فجوابه منع الحصر لحصول المراد ظهوره للمجتهد نفسه لكن لا بتوسط القياس

فظهر ترجيح ما ذكرنا من المقال ان هذا التعريف خال عن الاشكال والاختلال واعلم

ان قول المص فالمعتبر ان يعلم الى قوله قد لا يعلم الفقيه كلام مسوق لبيان قوله قد ظهر

نزول الوحى به وقوله والصحابة الى قوله على المستنبطين منهم كلام آخر مستأنف لبيان

قوله مع ملكة الاستنباط اقول قال المصنف وما قيل ان الفقه ظنى فلم اطلق لفظ العلم عليه

حاصل السؤال ان تعريف الفقه بالعلم تعريف الشئ بمباينه لانه ظنى والعلم يباين

الظن لانه لا يحتمل النقيض والظن يحتمله وحاصل الجواب الاول منع كون الفقه ظنيا

وقد اجاب عنه الشارح رحمه الله تعالى بوجهين الاول منهما ضعيف لما تحققت ان

الاحكام القياسية يجب خروجها عن الفقه المعرف فكيف لا يشعر به العبارة واما

الثانى فقد قيل عليه ان النص والاجماع من حيث هما يفيدان القطع وان كانا

قد لا يفيدانه لعارض ليس بشئ لان الكلام ليس فيهما من تلك الحيثية بل فيما يثبت

بهما مع قطع النظر عن تلك الحيثية وحاصل الجواب الثانى تسليم كون الفقه ظنيا

ومنع تباينه للعلم المذكور ههنا فانه مشترك لفظا بين ما ذكر وبين المطلق الشامل

للظن ايضا فلا يجوز ان يكون المراد ههنا هو الثانى وحاصل الجواب الثالث تسليم ان الظن

لا يجوز ان يكون المراد ههنا تسليم التباين وتصحيح التعريف بجعل متعلق العلم

غير متعلق الظن وقرره المص بوجهين حكم على الاول بان صحته على مذهب

المصوبة وعن الثانى بطريقين رد الشارح الاول بانه يستلزم ان يكون الفقه عبارة

لا وجه لهذا الجواب لانه يلزم ان يكون العالم بمسائل متعلقين

الغافل عن الباقى وما نرى فيه فقيها واللازم باطل كما مر

ح

اعلم ان المراد بالعلم بالاحكام ما يقابل الظن وبالادلة التفصيلية الامارات

التى تفيد الظن وان العمل بموجب الظن واجب قطعا على المجتهد

دون المقلد لا يقال ان الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل بل معنى انه يجب

عليه الجزم بوجوب ما دلت الامارة على وجوبه وحرمة ما دلت الامارات

على حرمته فالمجتهد من الرأى بعضه ظنه اى بحصول الامارات الى العلم

بالاحكام بهذا المعنى بخلاف المقلد فان ظنه لا يصير وسيلة الى العلم بها

ومن لم يقرره الشارح فهذا اشارة الى الجواب عما قال الفقه من

باب الظنون فكيف اطلق عليه العلم سعد الدين على شرح العضد

عن العلم

عن العلم بوجوب العمل بالاحكام والثانى بانه يستلزم ان يكون الثابت بالنظر الى

الدليل الظنى وان لم يعلم ثبوته فى الواقع قطعيا والحال انك تعلم ان الثابت القطعى

ما لا يحتمل عدم الثبوت فى الواقع وفى كل من كلامى المصنف والشارح بحث

اما فى كلام المص فلما قد عرفت ان الحكم اعم مما هو حكم الله تعالى فى الواقع او فى اعتقاد

المجتهد والا لم يصح تعريف الفقه بالعلم بالاحكام الشرعية ثم تعريف الحكم بخطاب

الله تعالى لا على مذهب المصوبة فالمراد بثبوت الحكم فى علم الله تعالى اعم من

ثبوته فيه فى الواقع وثبوته فيه عند المجتهد فالفرق بين هذا وبين مذهب

المصوبة ان كل مجتهد حصل عنده حكم يجزم على هذا القول بان حكم الله تعالى هو ما لا

ما يخالفه من رأى مجتهد آخر بناء على قولهم بوحدة الحق عنده تعالى والمصوبة يقولون

ان كلا منهما حكم تعالى فى الواقع بناء على قولهم بتعدد الحق عنده تعالى واما فى كلام

الشارح فلان حاصل اعتراضه على الاول ان ذلك الاجماع لما كان قطعيا جزم

المجتهد بمقتضاه وافضى ظنه بواسطة ذلك الجزم الى العلم بوجوب العمل بالاحكام

لا العلم بالاحكام انفسها والمقصود هو الثانى وهو غير وارد لان معنى وجوب

العمل بموجب الظن انه يجب عليه الجزم بوجوب ما دلت الامارة على وجوبه وحرمة ما

دلت الامارة على حرمته وهكذا فان الشارع جعل ظنه مناطا للاحكام وعلة لها كما جعل

الفاظ العقود مثلا علامة عليها واسبابا لثبوتها فمتى تحقق ظنه بالوجدان علم قطعا ثبوت

ما نيط به اجماعا بل ضرورة من الدين فقد افضى به ظنه الى العلم بالاحكام انفسها

و وجب عليه العمل بموجب ظنه لذلك الجعل وكذا اعتراضه على الثانى غير وارد لان المراد

بالعلم بالاحكام ما يقابل الظن وهو الحكم القطعى طابق الواقع او لا صرح بذلك فى

هو ما لا يخالفه

وافضاء

حواشي شرح المختصر والدليل في قوله وما بالنظر الى الدليل ما قارنه المقدمة الاجماعية بقرينة

السابق وقد تقرر في موضعه ان الدليل الظني يفيد القطع عند القران بما يفيده كما لو

اخبر ملك بموت ولد له مشرف على الموت وانضم اليه صراخ وصياح وخروج المخدرات

على حال منكرة غير معتادة دون موت مثله فانا نقطع بصحة ذلك الخبر ونعلم به موت الولد

نجد ذلك من انفسنا وجدانا ضروريا لا يتطرق اليه الشك فظهر بما ذكرنا من تحقيق

الكلام ان ليس ما ذكر البعض غاية ما امكن في هذا المقام قال والوحي ان كان متلوا

اقول قيل معنى كون الوحي متلوا ان يظهر ما هو مكتوب في اللوح المحفوظ ومعتبر

به لا يجوز لجبرائيل ولا للرسول عليهما السلام ولا لغيرهما تغييره وتبديله بما يفيد فائدته

لكونه معجزا ومتحدى به وقيل معناه ان يتعلق بتلاوته الاحكام كوجوبها في الصلوة و

حرمتها في بعض الاحوال وكونه ذلك وقيل معناه تلاوة جبرائيل على الرسول عليهما

السلام وتلاوة الرسول عليه السلام على الامة قال والا فالسنة اقول اي وان لم يكن

الوحي متلوا سواء كان لفظا او لا فيدخل فيها فعل الرسول وتقريره كما ظهر بيت وكذا قوله

الاتي والا فالسنة يتناول للكل لان معناه ان لم يتعلق بنظمه الاعجاز فان عدم تعلق

الاعجاز بنظمه اعم من ان يكون له نظم او لا والدخول في الاول اظهر قال واما شرايع

من قبلنا والتعامل وقول الصحابي اقول فبعضها راجع الى الكتاب اذا قصه

الله تعالى بلا انكار وبعضها راجع الى الكتاب السنة اذا قصه الرسول عليه السلام بلا انكار

فان تلك الشرايع انما يلزمنا اذا قصه الله تعالى علينا او رسوله بلا انكار كما يأتي في

موضعه ان شاء الله تعالى واما التعامل فراجع الى الاجماع واما قول الصحابي فالى

السنة لان الظاهر فيه السماع وقد قال عليه السلام بايهم اقتديتم اهتديتم قوله وكو

ذلك

اما شرايع من قبلنا

ذلك كالتحري والعمل بالنظر والاظهر والاخذ بالاحتياط والقرعة لتطييب القلب فانها

ايضا راجعة الى احدها قال وكذا المعقول نوع استدلال باحدها الى قوله صرح بذلك

في الاحكام اقول قال الآمدي في اول القاعدة المسمى بالدليل الشرعي منقسم الى ما هو صحيح في نفسه

ويجب العمل به والى ما ظن انه دليل صحيح وليس هو كذلك اما القسم الاول فهو خمسة انواع

وعد الاستدلال خامسا منها ثم قال وكل واحد من هذه الانواع فهو دليل لظهور

الحكم الشرعي عنده والاصل فيها الكتاب لانه راجع الى قول الله تعالى المشرع للاحكام

والسنة مخبرة عن قوله تعالى وحكمه ومستند الاجماع راجع اليهما واما القياس والاستدلال فحاصله

يرجع الى التمسك بمعقول النص والاجماع فالنص والاجماع اصل والقياس والاستدلال

فرع تابع لهما هذا كلامه فان قيل فيه تصريح بان الاستدلال كالقياس في الاستقلال و

لهذا جعل الاصل الخامس في القياس والسادس في الاستدلال ومقصود الشارح من

نقل تصريحه التمسك به في رجوع الاستدلال الى الثلثة قلنا مقصوده تحصيل من ذلك التصريح

الا ان الآمدي لما نظر الى الظاهر جعله مستقلا ومن ينظر الى التحقيق يدرجه فيها وللناس

فيما يعتقدون مذاهب قال واعترض بوجوه احدها اقول حاصل الاعتراض الاول

طلب فائدة زائدة قوله وان كان فرعا للثلثة لانه في الظاهر مستغنى عنه وحاصل الجواب

انها التنبيه على ان القياس ضعيف في معنى الاصلية لابتنائه على غيره فلو لم يرد كلا

ذلك لتوهم دخوله في الاصل المطلق الكامل في الاصالة وحاصل السؤال الثاني ان

القياس بالنظر الى الحكم كالسبب القريب بالنظر الى المسبب وباقي الادلة كا

لسبب البعيد فكما ان السبب القريب للشيء مع كونه مسببا عن البعيد اولى باطلاق

اسم السبب عليه من البعيد وكذا القياس اولى باطلاق الاصل عليه من غيره وكيف الترجيح

صح

قال الآمدي في الاحكام القسم الاول فيما يجب العمل به ما يسمى دليلا شرعيا وما يظن انه دليل ... ما هو مختص بكل واحد ... في كل واحد منها ... اصول ...

بلغ

والنقصان وحاصل الجواب ان قياس القياس على السبب الغريب قياس مع الفارق
فان السبب الغريب هو المؤثر في فرعه فيكون اولى بالسببية والقياس ليس بمثبت لحكم
الفرع فضلا عن ان يكون قريبا ليكون اولى بالاصالة بل هو مظهر له كما هو المشهور قال
وكيف يتصور ذلك في تقسيم الماهيات الحقيقية اقول لا يعني ان الماهيات الحقيقية لا يتصور
فيها التفاوت بالنظر الى انواعها وافرادها بالاولوية والاقدمية ونحو ذلك لما ثبت
في موضعه انها متواطئة لا يتصور فيها التشكيك فلو تفاوت لزم كونها مشككة قوله ولو
سلم لزوم ذلك في كل قسمة اه اقول فيل اعلم ان بعضهم اجاب عن المثال بان الكلمة
لا يمكن ان يقال الدلالة مأخوذة في الكلمة وفي دلالة الحرف على معناه قصور وضعف
لكونها بالغير فكان الحرف فيها ضعيفا قال وقد يجاب بان الاجماع يثبت امرا زايدا اقول
اعترض عليه بان العام المخصوص او الاية المؤولة او خبر الواحد او الاجماع المنقول
الينا بالاحاد ليست بقطعية والقياس بعلة منصوصة قطعي واجيب بان الاصل
في الثلثة القطع وعدمه بالعارض والقياس بالعكس فاختلفا باعتبار الاصل قال
المصنف اما نظير القياس المستنبطات الكتاب فكقياس حرمة اللواطة اقول فيه بحث
لانها لو ثبت بالقياس لوجب ان لا يكون محرمة قبل نزول هذه الاية والحال انها محرمة
قبل بعث الرسول عليه السلام بما ورد في حق قوم لوط عليه السلام غاية ما في الباب
الباب انه موافق له وقد تقرر في موضعه ان موافقة الحكم للدليل لا يقتضي اخذه منه
قال المصنف واما المستنبط من الاجماع فاوردوا النظير اه اقول انما قال ههنا اوردوا
دون ما سبق من النظير بن لورود منافشة ظاهرة ههنا بانا لا نسلم القياس والاجماع
لمن لا يجوز ان يثبت حرمة الوطي في الصورتين بدلالة نص ورد في امهات النساء

من غير اشتراط الوطي فان ام غير الموطوءة اذا حرمت بمجرد النكاح لكونه داعيا الى الوطي
فلان تحرم بالوطي اولى فالمثال الخالي عن المنافشة سقوط تقوم منافع المغصوب
عليه انها غير محترزة قياسا على سقوط تقوم منافع البدن في ولد المغرور قال بعد
ما تقرر ان اصول الفقه لقب للعلم المخصوص اقول لا خفاء في تقريره سابقا لكن لما قال
بعده واصول الفقه الكتاب اه تخلل في البين ما يورث الاشتباه فاحتاج الى
الاعادة دفعا له قال والتوصل القريب مستفاد من الباء السببية قال بريد بيان
ان قول المص في الشرح توصلا قريبا مأخوذ مما في المتن من الباء السببية واطلاق
التوصل لا الرد عليه بان قوله في الشرح توصلا قريبا غير محتاج اليه كما توهم فان بطلانه
لا يشتبه على احد قال بل تعلق بكل من اعماله اه اقول في العبارة منافشة وهي انه
اذا تعلق بكل من اعماله حكم من قبل الشارع منوط بدليل يخص ذلك الحكم فقد حصل
جميع الاحكام المنصوصة والمستنبطة فلا يبقى لقوله ليستنبط منه عند الحاجة اليه
معنى لان الظاهر ان ما رجع اليه ضمير ليستنبط والمشار اليه بذلك الحكم فقوله حكم
من قبل الشارع وهو عام لتعلقه بكل من اعمال العام فحق العبارة ان يكون
هكذا منوط بدليل يخص صح ببعضه ليستنبط منه عند الحاجة قال ولقائل
ان يمنع كونه قواعد مما يتوصل الى الفقه اقول فان معنى التوصل بها الى الفقه
توصلا قريبا جعلها احدى مقدمتي الدليل على مسائل الفقه ولا شيء من مسائل
علم الخلاف يقع احدى مقدمتيه بلا خلاف وفي اطلاق التوصل القريب على
هذا المعنى بحث ستنبه ان شاء الله تعالى قال والدليل لا محالة يتالف عن
مقدمتين اقول اراد بالدليل الاقتراني ولم يذكر الاستثنائي لندرته بالنسبة الى الاقتراني

نعلم منه ان التحريم بنت زوجته سواء كانت موطوءة اولا وليس كذلك

سيما في الاستدلال الفقهي كما ان الاستثنائي المنفصل نادر بالنسبة الى الاستثنائي
المتصل ولهذا لم يذكره المصنف هنا ولا ابن الحاجب في المختصر لكنه لما كان طبعيا متعارفا
لا بأس بان نتعرض له على وجه الاقتصار فنقول القياس اما اقتراني او استثنائي
لانه اما ان لا يكون اللازم منه ولا نقيضه مذكورا فيه بالفعل او يكون والاول الاقتراني
والثاني الاستثنائي وهذا ضربان الاول ما يكون بالشرط ويسمى الاستثنائي
المتصل ويسمى المقدمة المشتملة على الشرط شرطية ويسمى الشرط مقدما والجزاء تاليا
والمقدمة الاخرى استثنائية ويشترط بعد كون النسبة بين المقدم والتالي كلية
دائمة ان يكون في الاستثنائية الاستثناء اما لعين المقدم فلازمه عين التالي
واما لنقيض التالي فلازمه نقيض المقدم اذ لو انتفى احدهما لجاز وجود الملزوم
مع عدم اللازم فانه يبطل كونه لازما مثاله ان كان هذا انسانا فهو حيوان
لكنه انسان فهو حيوان لكنه ليس بحيوان فليس بانسان ولا يلزم من استثناء
نقيض المقدم نقيض التالي ولا من استثناء عين التالي عين المقدم لجواز ان
يكون اللازم اعم كما في المثال المذكور الضرب الثاني ما يكون بغير شرط ويسمى
استثنائيا منفصلا ويلزمه تعدد اللوازم مع التنافي بين امرين وجه يلزم
من وجود هذا عدم ذلك ومن وجود ذلك عدم هذا اذ لولا ذلك و
الفرض انه لا لزوم صح الحكم ان احدهما لا يستلزم الآخر ولا عدمه فلا لزوم
اصلا فلا استدلال لانه انما يكون بالملزوم على اللازم كما تقرر ثم التنافي
ان كان اثباتا ونفيا كان هناك تنافيان وفي كل تناف لازمان فذلك اربع نتائج
يلزم باعتبار التنافي اثباتا ان يكون وجود كل واحد منهما مستلزما لعدم الآخر

فيلزم

فيلزم من استثناء كل واحد نقيض الآخر وباعتبار التنافي نفيا ان يكون عدم
كل واحد منهما مستلزما بالوجود الآخر فيلزم من استثناء نقيض كل واحد عين الآخر
فهي اللوازم الاربعة مثاله العدد اما زوج واما فرد لكنه زوج واما فرد لكنه
زوج فليس بفرد لكنه فرد فليس بزوج لكنه ليس بزوج فهو فرد لكنه ليس بفرد
فهو زوج وان كان التنافي اثباتا لا نفيا لزم الاولان اي من استثناء عين
كل نقيض الآخر دون الآخرين اي لا يلزم من استثناء نقيض كل عين الآخر وهو
كما في مثاله الجسم اما جماد واما حيوان لكنه جماد فليس بحيوان لكنه حيوان فليس بجماد و
لو قلت لكنه ليس بجماد فهو حيوان او ليس بحيوان فهو جماد لم يكن لازما لجواز انتفاء
هما كما في الشجر وان كان التنافي نفيا لا اثباتا لزم الآخران اي من استثناء نقيض
كل عين الآخر دون الاولين اي لا يلزم من استثناء عين كل نقيض الآخر وهو
كما في مثاله الجسم اما لا رجل او لا امرأة اذ لا ينتفيان والا لكان رجلا وامرأة لكن
يجتمعان كما في الشجر لكنه ليس بلا رجل فهو لا امرأة وليس بلا امرأة فهو لا رجل ولو
قلت لكنه لا امرأة فليس لا رجلا او لا رجل فليس لا امرأة لم يصدق لاجتماعهما
في الشجر قال وضم القاعدة الكلية الى الصغرى السهلة الحصول ليخرج المطلب
الفقهي من القوة الى الفعل وهو معنى التوصل بها الى الفقه اقول هذا هو الكلام الصحيح
واللحن الصريح لما تقرر في الكتب المبسوطة ان الموصل القريب مجموع المقدمتين لا
الكبرى او الاستثنائية فقط ويعلم منه ان التعريف ليس كما ينبغي لانه يدل على
اطلاق الموصل القريب على احدهما فقط قال ويندرج كلها تحت العلم بالقاعدة
اقول من الامور المقررة والقضايا المسلمة ان اسم العلم لا يطلق حقيقة الا على

القواعد او ادراكها او الملكة الحاصلة من ادراكها مرة بعد اخرى فعلى هذا التبادر
من القواعد في التعريف انما هو قواعد العلم على الاطلاق والصفة كاشفة حتى يلزم
ان يكون كل ما هو من قواعد الاصول صالحة لان يتوصل بها الى الفقه توصلا قريبا
وعلى ما ذكره المص والشارح رحمهما الله المراد بها القواعد المخصوصة والصفة مخصصة
لا كاشفة ولهذا ولما سبق من اطلاق الموصل القريب على ما ذكره المعترض عدلت
عن هذا التعريف واخترت تعريفا في مرقاة الاصول قال يعني يشترط ذلك فيما
سبق فيه اجتهاد آراء اقول اراد به اجتهاد آراء مختلفة بحيث يحصل من المجموع اجماع
مركب فانها اذا لم تختلف يكون في حكم رأي واحد ووجه استفادته من عبارة المص
انه قال اولا ويكون القياس قد ادى اليه رأي مجتهد ثم قال حتى لو خالف اجماع
المجتهدين فهم من الكل ان المراد بالاول ذلك فبطل ما قيل لا نسلم انه لو لم يكن
القياس مما ادى اليه رأي مجتهد في الصورة المذكورة ايضا يلزم مخالفة الاجماع
لجواز وقوع اجتهاد آراء بعض علماء عصر ولم يكن للبعض الآخر في هذه المسئلة
اجتهاد لا موافقا ولا مخالفا فلم يتحقق الاجماع فجاز ان يقع بعد ذلك قياس
لم يؤد اليه رأي مجتهد بلا مخالفة وكذا ما قيل انه يفهم منه ان القياس اذا ادى
اليه رأي مجتهد سابقا لا يكون مخالفا للاجماع وهذا ليس على اطلاقه لجواز ان
يقع من مجتهد رأي ثم ينعقد اجماع على خلاف ذلك الرأي ثم يقع قياس موافقا
للرأي الاول وهذا القياس مما ادى اليه رأي مجتهد مع عدم صحة مخالفة الاجماع
فبزيادة هذا القيد ايضا يتم المقصود ووجه اندفاعهما بما ذكرنا لا يخفى على المتأمل
قال المص وقولنا على وجه التحقيق لا ينافي هذا المعنى اقول لما عمم التوصل

وهو علم يبحث به عن احوال الادلة والاحكام الشرعية من حيث ثبوتها ... الثانية بالاولى سهو

للمجتهد

للمجتهد والمقلد وكان الظاهر من التحقيق ان يكون مقابلا للتقليد اراد ان يدفعه بان
التحقيق المذكور لا ينافي التقليد بل يجامعه فان تحقيق المقلد ان يقلد مجتهدا اجتهد
ذلك المقلد حقيقة رأي ذلك المجتهد قال المص هذا الذي ذكرنا انما هو
بالنظر الى الدليل اقول يعني ان ما ذكرنا بقولنا ثم اعلم ان لكل دليل الخ من الضوابط
والقيود المعتبرة في القضية الواقعة كبرى وملازمة انما هو بالنظر الى الدليل كما عرفت
اما بالنظر الى المدلول وهو الحكم الشرعي فان القضية المذكورة وهي الواقعة كبرى
او ملازمة انما يمكن اثباتها كلية اذا عرف انواع الحكم التكليفي كالوجوب ونحوه
وانواع الحكم الوضعي كالعلية ونحوها قوله ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم به مبتداء
وخبره مندرج وكذا قوله ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم عليه مبتداء وخبره
قوله مندرجة خبره وقد يتوهم ان الاول معطوف على انواع الحكم وقوله مما يندرج
بيان لخبره وذلك وليس كذلك قال اذ لا يبحث في العلم عن نفس الموضوع
بل عن احواله اه اقول وذلك لان البحث كما تقرر في موضعه عبارة عن اثبات
المحمول للموضوع فلا يكون له البحث عن نفس الموضوع معنى قال او بواسطة
امر اعم منه داخل فيه الخ اقول عده من الاعراض الذاتية كما ذهب اليه بعض
المتأخرين من المنطقيين ورده المحققون منهم بان الاعراض التي تعم
الموضوع خارجة عن ان تفيد اثر من الآثار المطلوبة له اذ تلك الآثار انما توجد في
الموضوع وهي توجد خارجة عنه وايضا التمثيل لما يلحق الشيء لذاته بالادراك
للانسان ليس كما ينبغي لانه مثال لما يلحق الشيء بجزئه المساوي فالمختار ما ذكرناه
في شرح مرقاة الوصول ان موضوع كل علم ما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية اي احواله

التى تلحقه لذاته او لجزئه المساوى له او للخارج المساوى له فى الصدق او الوجود

فان المباين للشئ اذا قام به ساويا له فى الوجود وجعله عارضا فقد عرض

له حقيقة لكن الموضوع يوصف به ايضا كان ذلك العارض من الاحوال المطلوبة

فى ذلك العلم الاول كالتكلم للانسان فان الكل من جزئيه دخلا فيه والثانى كا دراك

الامور الغريبة لجزئه الناطق والثالث كالضحك له بالتعجب والرابع كاللون

للجسم بالسطح المباين له فى الصدق والمساوى فى الوجود وما سوى ذلك

اعراض غريبة اذ لا يبحث عنها فى العلم قال والمراد بالبحث عن الاعراض الذاتية

حملها على موضوع العلم اه اقول اعلم ان كلا من الموضوع وانواعه واعراضه الذاتية

وانواعها اذا اعتبر الحمل عليه قد يوخذ مطلقا وقد يوخذ مقيدا والشارح بقيد

رحمه الله تع انما تعرض للمطلق واشلته وقد اوردنا بمباحث امثلتها فى شرح

المرقاة فمن اراد فليرجع ثمة قال قلت لان المقصود بالنظر فى الفن هى

الكسبيات اقول فان قيل فيه تسليم ان اثبات حجية الاجماع من مسايل الاصول

فهو مخالف لما سبق فى تحقيق تعريف الفقه بالعلم بالاحكام اه حيث قال و

يسمى اعتقادية واصلية ككون الاجماع حجة والايمان واجبا فانه

يقتضى ان يكون ذلك من مسايل الكلام قلنا ما ذكر ثمة هو حجية الاجماع

مطلقا اعم من كونه منبا للاحكام والعقايد ولا شك انه نظرى محض

معدود من مسايل الكلام ولهذا اطلقه وجعله مقرونا بوجوب الايمان

وما ذكرها ههنا اثباته للاحكام خاصة وهو عملى ولهذا ذكر الاثبات و

قيده بكونه للاحكام وجعله مقرونا بالقياس فلا مخالفة بين الكلامين

قال

قال لكن الصحيح ان موضوعه الادلة والاحكام اقول نقل عن الشارح رحمه الله تع

انه قال وظنى انه لا خلاف فى المعنى لان من جعل الموضوع الادلة جعل المباحث

المتعلقة بالاحكام من حيث الثبوت راجعة الى احوال الادلة من حيث

الاثبات تقليلا لكثرة الموضوع بالذات فانه اليق بوحدة العلم من الوحدة با

بالجهات والحيثيات كما جعل المباحث المتعلقة باحوال الادلة من حيث

الاثبات راجعا الى احوال الاحكام من حيث الثبوت من جعل الموضوع

هو الاحكام علما قال الامام الغزالى فى كتاب معيار العلوم ان موضوع

اصول الفقه هو الاحكام من حيث ثبوتها بالادلة ومن جعل الموضوع كلا

الامرين اراد التوضيح والتفصيل تم قال ولو انى اطلعت على كلام الامام

فى هذا المقام قبل اشتهار النسخ وكثرتها لالحقته بالكتاب قال لانا رجعنا

الادلة بالتعميم اه اقول رجع جى لازما ومتعديا ومصدر الاول الرجوع والثانى

الرجع الاول كقوله تع حكاية ارجعوا الى ابيكم والثانى كقوله تعالى فان رجعك

الله وقوله تع فرجعناك الى امك وما نحن فيه من هذا القبيل قال هذا كلام

له حاصل تحته طايل تحته لكن الوقوف عليه موقوف على امعان النظر الكامل

فلنوضح كلام التوضيح ملوحا الى ضعف كلام التلويح فنقول وبالله التوفيق

وبين مقالية التحقيق اراد المص بقوله فان اريد بالحكم الخ كقوله

قوله فى المتن عما يثبت بهذه الادلة وهو الحكم بايراد الاشكال عليه ثم دفعه

عنه وتقريرا لاشكال انه ان اريد بالحكم نفس الخطاب فلا يصح قوله يثبت

بهذه الادلة لانه قديم والقديم لا يثبت بها فتعين ان يراد بالحكم علم ولا

استحالة في ثبوت علم القديم بها فان اريد به انه الخطاب فقوله يثبت بهذه الادلة
صحيح فيما سوى القياس دونه لما اشتهر ان ما سواه مثبت للحكم
وهو مظهر له لا مثبت بل يثبت غلبة ظننا بالحكم فظهر من هذا ان المراد با
ثبات القياس في الوجهين اثبات غلبة الظن فح يلزم الاشكال بان اللفظ
الواحد وهو علم الاحكام الحكم في الاول وثبوت الحكم في الثاني لا يراد به المعنى
الحقيقي وهو الاعتقاد الجازم في الاول ونفس الثبوت في الثاني والمجازي معا
وهو غلبة الظن في الوجهين وتقرير دفعه انا نريد في كل من الوجهين باثبات
الادلة الحكم اثباتها العلم به الاعم من الاعتقاد الجازم وغلبة الظن اما في الاول
فلان قدح الحكم لما منع حمل العبادة على ظاهرها احتيج الى تقدير مضاف مناسب
وهو العلم الشامل للاعتقاد الجازم وغلبة الظن واما في الثاني فلان هذه الادلة
لما كانت اسبابا ظاهرة للحكم بمعنى ان الخطاب افاد علمها علمه كما افاد ثبوتها ثبوته
لان الاول يستلزم الثاني كما في العلل الخارجية فلما رتب الحكم على وصف الدليلية
اعتبر العلم وعمّ ليشمل الادلة باسرها هذه ثلثة مباحث في الموضوع اوردها
مخالفا لجمهور المحققين اعلم ان المص يريد ان يبين مضجعه وجعل تلخيصه الفردوس
مثواه ومرجعه اورده بفكره الصايب ورأيه الثاقب ثلاثة مباحث
مخالفا للمشهور ومنافيا لما تقرر عند الجمهور يتعجب منها المتأمل فيها والناظر
ويتحير لدى الوقوف عليها المبادي والمباظل اذ لم يظن ان احدا يبلغ هذا
الامر من التحقيق او يتسلك هذا النمط من التدقيق حاصل
الاول ان موضوع العلم الواحد انما يجوز تعدده اذا كان المبحوث عنه

هذه ثلثة مباحث

في سائر النسخ ترفع النفس الشريف

الاول

اي مرجع

اي مرجع محمولات المسايل والعرض الذاتي في الحقيقة اضافة مخصوصة بان
يكون العوارض التي لها دخل في المبحوث عنه وهي راجعة في الحقيقة اليه بعضها
ناشيا عن احد المضافين وبعضها ناشيا عن الاخر وذلك لان حقيقة
العلم انما هي المسايل فاتحاد العلم واختلافه انما هو باتحادها واختلافها ثم انها
لما تركبت من جزئين موضوعات مرجعها موضوع ومحمولات مرجعها العرض
الذاتي للموضوع كان المعتبر في اتحاد كل من الجزئين بمعنى تناسبه التام و
عدم اختلافه بمعنى عدم تعدده على ما سيأتي وفي اختلافها الاختلاف واحد
منهما لان انتفاء التناسب يحصل بمجرد ذلك بخلاف ثبوته وذلك ظ لا يخفى ثم
ان المحمولات اذا كانت راجعة الى الاضافة المخصوصة يتعدد الموضوع البتة
مع اتحاد العلم والا فلا يتعدد الموضوع وان تعدد فلا يتحد العلم اما انها اذا
رجعت الى الاضافة الاضافة يتعدد الموضوع فلان الاعراض اللازمة لاحد
المضافين لما غايرت الاعراض اللازمة للمضاف الاخر بالنوع تغاير الملزوم
بالضرورة ولا وجه لرجع احديهما الى الاخرى بالتأويل كما قيل في احوال الاحكام
انها راجعة الى احوال الادلة وقيل بالعكس لانه ترجيح بلا مرجح كما لا يخفى على
الناظر المتامل واما اتحاد العلم على ذلك التقدير فلان ما خذ الفصل الداخل
في حقيقة المسايل وهو المبحوث عنه لما اتحد اتحد الجنس وكان جامعا بين الموضوعين
لكونه اضافة واحدة بينهما اتحد كل من الجزئين اما المحمول فظ واما الموضوع
فلان مراده بالاتحاد التناسب التام وبالاختلاف عدمه لا مجرد تعدده كما
يشهد به عبارته ههنا وفي المبحث الثالث كما سيظهر هناك ان شاء الله

في اتحادها 2

ولا شك ان الاضافة الجامعة بينهما توجب تناسبهما المناسب للاختلاف واذا
اتحد المسايل فاتحاد العلم ضرورة واما عدم تعدد الموضوع على انتفاء ذلك التقدير
فلانه لو تعدد عليه فاما ان يتعدد بلا اشتراكهما في جامع او باشتراكهما في جامع
ذاتي او عرضي والاول بط بالاجماع وكذا الثاني والثالث عند المص اما الثاني فلان
الامور المتعددة اذا اشتركت في جامع ذاتي كان الموضوع في الحقيقة ذلك الجامع
كما قال ابن سينا في الشفاء ان التشكيلات المبحوث عنها في الهندسة من التثليث
والتربيع والتدوير ونحو ذلك لما كانت امورا تخييلية والمقدار المطلق الذي
هو موضوع الهندسة معنى جنسي بعيد عن الخيال وادراك البرهان على
لحوق الامور التخييلية للمعنى الجنسي البعيد عن الخيال في غاية الاشكال وعلى الاقرب
للنوعيات بناء على ان النوع اقرب من الجنس الى الخيال واسهل على البال اقاموا
انواع موضوع الهندسة مقام موضوعها وقالوا موضوعها الخط والسطح والجسم
التعليمي تسهيلا لامر الاستدلال واما الثالث فلان الاشتراك في العرضي
المطلق لا يكفي في الاتحاد والا لاتحد الفقه والهندسة باعتبار كون موضوعهما افعل
المكلف والمقدار المشتركين في العرضية والاشتراك في العرضي الخاص كما بنوع
كالصحة الحاصلة ببدن الانسان مثلا لا يشترك والا لما وقع البحث
في الطب عن احوال الادوية والاغذية ونحو ذلك لانها لا تشارك البدن فيها
بل في الانتساب اليها كما ذكره الشارح رحمه الله تعالى واعتبار ما بينهما لا يوجب
الانضباط لاقتضائه ان يتحد جميع علوم العربية الباحثة عن احوال
الالفاظ باعتبار اشتراك تلك الالفاظ في كون البحث عن احوالها والنظر

فيها للاحتراز

٥٩

فيها للاحتراز عن الخطاء في اللفظ واما عدم اتحاد العلم ان تعدد الموضوع
على تعدد ذلك التقدير فلان تعدده حينئذ كاختلاف الموجب لاختلاف
المسايل الموجب لاختلاف العلم ولان تعدد الموضوع وتنوعه يوجب تنوع
الاعراض الذاتية وسياتي ان مجرد تنوعها لا يرجع الى الامر الواحد يكون
سببا لتعدد العلم وان اتحد الموضوع فكيف اذا تعدد اذا عرفت هذا ظهر
لك الجواب عن اعتراض الشارح رحمه الله تعالى بالترديد فانا نختار ان المراد
عدم تناسبها لكن لا مطلقا بل تناسبا تاما معتدا به وذلك لا يحصل الا
بتماثل محمولاتها ان اتحد الموضوع او تجانسها ان كان المبحوث عنه في الحقيقة
ذلك الجنس واتحد الموضوع كما سياتي في البحث الثالث او كان المبحوث
عنه الاضافة ان تعدد حتى اذا تعدد ولم يكن المبحوث عنه الاضافة لا
تحصل ذلك التناسب اذ لا يوجد اشتراك المسايل في واحد من اجزائها
الموضوع والمحمول لما عرفت آنفا فيختلف المسايل قطعا فيختلف العلم ضرورة
وهو معنى قوله فاختلاف الموضوع يوجب اختلاف العلم واما ما اعترض
بالزام المناقضة لان المص قابل بان الادلة موضوع الاصول كالاحكام
مع ان كلا منهما امور متعددة ولا اضافة بينها وكذا التصور وا
التصديق فانه قابل بانهما موضوع المنطق مع انتفاء الاضافة بينهما
فمغالطة تجري في جميع موضوعات العلوم فيقال مثلا لا يجوز ان يكون الكلمة
موضوع النحو لان محمولات مسائله ليست اعراضا ذاتية لمفهومها بل لما صدق
عليه وهو غير متناه والموضوع يجب ان يكون متناسبا منضبطا وكذا

الحال في الباقي وحكمها انها من باب اشتباه العارض بالمعروض والتباين الكلي
بجزئياته فان الموضوع معروض المفهوم وهو نفس الطبيعة الموجودة في ضمن
جزئيات غير متناهية فموضوع الاصول الدليل الشرعي الشامل لكل من الاربعة
وموضوع المنطق المعلوم الشامل للتصوري والتصديقي والعرض الذاتي
حقيقة للاول هو اثبات الحكم الشرعي وللثاني الايصال الى المجهول واما تفاصيل
الاحوال الواقعة محمولات المسائل فيهما فراجعة الى الاثبات والايصال فليتأمل
واعلم ان قول المص ويكون بعض العوارض ينبغي ان يكون حالا على الشذوذ
كما قيل في قوله يجوز دراهمهم مالكا وقولهم قمت واصك وجهه اذ لا يجوز ان
يعطف على كان في قوله ان كان اضافة شيء اذ لو كان لوجب جزمه ولا
ان يكون معترضا اذ المقصود من ذكره تقييد كون المبحوث المبحوث
اي ذكر قوله ويكون بعض العوارض
عنه اضافة بكون بعض العوارض ناشيا عن احدهما وبعضها عن الاخر
ليصح تعدد الموضوع على ما سبق تحقيقه وقد وقع في بعض النسخ وقد يكون
بلفظ قد وهو سهو لانه يكون واقعا بين الشرط وهو قوله وان كان
وجزائه وهو قوله فموضوع هذا العلم كلا المضافين لبيان ان بعض تلك ا
العوارض قد يكون ناشيا عن احد المضافين وبعضها عن الآخر وقد لا
يكون كذلك وليس كذلك لاستلزامه ان يكون موضوع المنطق الموصل
والموصل اليه جميعا وقد صرح المص سابقا بان موضوع المنطق المعلومات
التصورية والتصديقية والبحث عن الماهيات يذكر على سبيل التبعية
فظهر من هذا ضعف ما قال في فصول البدايع نقلا عن المص وقيل يجوز

ان لم يكن

ان لم يكن المبحوث عنه اضافة شيء والا لاختلف المسائل فاختلف العلم
كما لو قيل الفقه والهندسة علم واحد موضوعه فعل المكلف والمقدار اما اذا
كان اضافة شيء الى آخر كالايصال في المنطق والاثبات ههنا فجاز ان
يكون كلا المضافين فان المص بعد ما صرح بهذا كيف يصح حمل كلامه على ذلك
واما جعل الاصول ملزومة في قرن المنطق حيث قال كما ان في الاصول
يبحث عن اثبات الادلة للحكم وفي المنطق يبحث عن ايصال تصور او
تصديق الى تصور او تصديق فلا ينافي ما ذكرنا لان الغرض منه مجرد التمثيل
لكون المبحوث عنه اضافة شيء الى آخر لا التسوية بينهما مطلقا ثم ان الاضافة
المعرفة في قوله وان لم يكن المبحوث عنه الاضافة اشارة الى اضافة سابقة
مقيدة بكون بعض العوارض المذكورة ناشيا عن احد المضافين وبعضها
عن الآخر فصدقه اما بانتفاء الاضافة اصلا او انتفاء قيدها فلا حاجة الى
الى ان يقول بعده او كان المبحوث عنه الاضافة ويكون جميع العوارض ناشيا
عن احد المضافين كما توهم قال ومنها انه قد يذكر الحيثية في الموضوعات وله
معنيان اقول هذا هو البحث الثاني وحاصله ان الحيثية تكون تارة جزءا
من الموضوع بمعنى انها تعتبر في الوصف العنواني بحيث يكون بعض العوارض
اللاحقة له باعتبار اتصافه بذلك الوصف كما في قولهم موضوع الالهي الباحث
عن احوال الموجودات المجردة اي عن القيود المخصصة لا المجردة عن المادة
هو الموجود من حيث انه موجود فان الوجود داخل في الوصف العنواني
بحيث لا يبحث عن العوارض اللاحقة للموجود الا باعتبار اتصافه به و

البحث الثاني

يكون تارة بيانا لنوع العرض الذاتي المبحوث عنه اذ قد تكون للشيء
اعراض ذاتية متنوعة وانما يبحث في علم عن نوع منها وانما حملت ههنا
على البيان دون الجزئية كما في الاول اذ لو كانت كذلك لما صح ان يبحث
عنها في العلم اذ لا يبحث عن جزء الموضوع بل عن عرضه الذاتي والمفهوم من
عوارضه الذاتية بحسبه
كلام القوم ان يكون قيدا في الموضوع حيث يقولون ان قيد الحيثية قد يكون
كذا وقد لا يكون كذا الى غير ذلك من عبارات تدل على القيدية فاعترض
الشارح بانا لا نم انها في الاول جزء من الموضوع لم لا يجوز ان يكون قيدا للموضوعية
وبناء على هذا لو جعلناها في القسم الثاني ايضا قيدا للموضوع من حيث هو
موضوع كما هو المفهوم من كلام القوم لنجونا عما فر عنه المص من كون البحث
عن جزء الموضوع ولم يلزمنا ما التزمه من محذور تشارك العلمين في موضوع
واحد بالذات والاعتبار اذ يحصل الامتياز ح بالثالث والجواب عنه ان
كونها جزء من الموضوع ثبتا بالمعنى الذي ذكرنا لا ينافي كونها قيد الموضوعية
كما ان كون كل من الحيوان والناطق جزء من الانسان لا ينافي قيديته للانسانية
ثم انه لا وجه لبناء جواز قيديتها في الثالث على جواز قيديتها في الاول لاستلزامه
فسادا في الثاني دون الاول ومورد الاشكال المشهور الذي يحتاج
في دفعه الى التكلف لان مداره على قيدية الاعراض المبحوث عنها فاذا
المذكورة
انتفت انتفى بالضرورة واما ما ذكر من لزوم تشارك العلمين في موضوع
واحد بالذات والاعتبار فمما تفرد عنه المص الشارح فكيف يستقيم من
الشارح الزامه وما ذكره في البحث الثاني من الاشكال فستبين هناك ما

فيه من

فيه من الاختلال ان شاء الله تعالى قال في فصول البدايع يرد على الاول
بمعنى كون الحيثية جزءا من الموضوع وجهان الاول ان موضوع الالهي ليس
مركبا من الموجود وليس البحث عن اعراض هذا المجموع اذ ليس المجموع امرا الوجود
محققا حتى يبحث عن احواله في اعلى العلوم الحقيقية والثاني انه لا يلزم من
عدم كون الوجود جهة البحث ان يكون جزءا لجواز ان يكون قيدا خارجيا معتبرا
في البحث وذلك هو الحق واورد على الثالث ان الحيثية لو كانت بيانا للاعراض
بمراتب
المبحوث عنها والاعراض مبحوث عنها من تلك الحيثية تقدم الشيء على نفسه
ضرورة تقدم سبب اللحوق عليه وفيه بحث اما اولا فلانه ان اراد بالموجود جزء
معروض الوجود فلا وجه لمنع كون المركب منه ومن الوجود موضوع الالهي لان
البحث انما هو عن اعراضه لانه الحق اتفاقا وان اراد به المتصف بالوجود بالفعل
سلمنا ان موضوع الالهي ليس المركب منه ومن الوجود لكن القائلين بكون
موضوعه الوجود لا يريدون به هذا المعنى بل معروض الوجود فقط لا يقال المراد
بالوجود ان كان ما يصدق عليه فلا ان الوجود جزء منه بل عرض عام له
وان كان مفهومه فالحيثية مسلمة لكن الموضوع ليس ذلك وسقط لانا نقول
نختار الاول وندفع المنع بما مر ان المراد جزئيته منه اعتباره في الوصف العنواني
بكون المراد بالموجود ما يصدق عليه الوجود
فلا اشكال واما ثانيا فلان ما ورد على كلام الشارح وارد على قوله والثاني انه
لا يلزم الخ ولا حاجة الى الاعادة واما ثالثا فلان الايراد المذكور ليس على التقدير
كما حققته ولهذا قال الشارح في مورد الاشكال المشهور فان موقفه تعليلا
وروده على اعتبار القيدية دون البيان للعرض الذاتي كما لا يخفى على الناظر

اي كون الحيثية بيانا للاعراض الذاتية

التامل قال والمشهور في جوابه ان المراد الخ اقول ذكره صاحب المحاكمات

ورد عليه بانه لا يستقيم في مثل قولهم موضوع علم السماء من الطبيعي

اجسام العالم من حيث الطبيعة اذ لا يصح تفسيره بحيثية استعداد الطبيعة

وان امكن تاويله بجعل الطبيعة على تقدير كونها تابعة ولهذا لم يقتصر عليه الشارح

رح بل اراد ان يذكر جوابا اصوابا فقال والتحقيق ان الموضوع لما كان عبارة

الخ وتلخيصه ان الحيثية انما يجب ان لا يكون من الاعراض المبحوث عنها في العلم

اذا وجب ان يكون لحوق جميع العوارض للموضوع بواسطة الحيثية البتة

وليس كذلك اذ معنى التقييد بها ان يلاحظ معناها في جميع المباحث سواء

كان المحمول تلك الحيثية او امرا آخر يعتبر فيه معناها مثلا معنى تقييد موضوع

الاصول باثبات الحكم الشرعي ان يعتبر في مباحثه معناه سواء وقع في

نفس المحمول كقولنا الاجماع يثبت الحكم الشرعي او امرا آخر يعتبر فيه هو كقولنا

الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثنيا فانه يؤول الى ان الكلام الذي فيه الا

ستثناء يثبت الحكم بالنظر الى ما سوى المستثنى مع السكوت عن حكم المستثنى

وكذا الحال في نظايره من مسايل الاصول قال في فصول البدايع والحق

من الجواب ان حيثية الصحة مثلا اعتبارها واعتبار غيرها وليست علة

للحوق بل لحلها يعني ان السوال انما يرد اذا كانت الحيثية عين ما اضيفت

اليه بان كانت مثلا عين الصحة ولم يكن فرق بينهما وليست كذلك لان

حيثية الصحة مثلا اعتبارها ولا شك ان اعتبار الشيء غير ذلك الشيء

فسبب لحوق العرض هو الاول فالعرض اللاحق هو الثاني فلا اشكال والحاصل

ان الصحة مثلا لو اعتبرت شيئا فليست سببا للحوقها في نفس الامر بل لحلها

بمعنى ان حصولها لكونها غاية داع الى البحث عنها وفيه بحث لا يخفى

على المتامل فيما بين الحيثية والصحة وقد صرح المحققون بان اضافتها اليها و

الى امثالها بيانية فليتامل قال ومنها ان المشهور ان الشيء الواحد

الخ اقول هذا هو البحث الثالث وحاصله ان تشارك العلوم

المختلفة في موضوع واحد بالذات والاعتبار جائز وواقع اما الجواز فلانه

يصح ان يكون لشيء واحد اعراض ذاتية مختلفة بالنوع يبحث في علم عن

نوع منها وفي علم آخر عن نوع آخر فيتمايز العلمان بالاعراض المبحوث

عنها وان اتحد الموضوع بالذات والاعتبار وذلك لان اتحاد العلم واختلافه

انما هو بحسب اختلافها وهي كما تتحد باتحاد موضوعاتها بان يرجع الجميع

الى موضوع العلم سواء كان واحدا حقيقة او متعددا يجمعه الاضافة

كما سبق وتختلف باختلافها بان لا يرجع الى ذلك بل الى متعدد يجمعه الاضافة

كذلك تتحد باتحاد محمولاتها بان يرجع الى نوع من الاعراض الذاتية ان اتحد

الموضوع او جنسها الذي هو الاضافة ان تعدد كما سبق او جنسها الذي هو

غير الاضافة ان اتحد الموضوع وكان المبحوث عنه في الحقيقة ذلك الجنس الا

ان المعتبر في اتحادها اتحاد كل من الموضوع والمحمول بمعنى عدم اختلافه كما سبق

بخلاف اختلافها اذ يكفي فيه اختلاف احدهما وسيظهر وبالجملة لا فرق بين

الموضوع والمحمول فيما يرجع الى اتحاد العلوم واختلافها فكما يصح ان يتمايز

العلوم بحسب تمايز الموضوعات فكذا يصح ان يتمايز المحمولات وان اريد

البحث الثالث

اى وجودا وعدما

١٥١

ان الاصطلاح جرى بان الموضوع معتبر فى ذلك لا المحمول فلا مضايقة فى ذلك
واما الموضوع الوقوع فلان الحكماء جعلوا اجسام العالم وهى البسايط
من الافلاك والعناصر موضوع علم الهيئة من حيث الشكل وموضوع
علم السماء والعالم ومباحث الفلكيات والعنصريات من حيث الطبيعة
والجنبية فيهما بيان الاعراض لاجزاء الموضوع والا لما وقع البحث عنها فى العلمين
فموضوع كل منهما اجسام العالم على الاطلاق لكن البحث فى الهيئة عن اشكالها
وفى السماء والعالم عن طبايعها فهما علمان مختلفان باختلاف محمولات المسائل
مع اتحاد الموضوع بالذات والاعتبار فما اعترض عليه الشارح رحمه الله وجوه
ثلثة اما الاول فظ وجوابه ايضا ظ مما سبق واما الثانى فحاصله ان الموضوع
ممتازة معلومة للطالب والمحمولات مجهولة مطلوبة له فاللايق للتمايز هو
الموضوع المعلوم لا المحمول وجوابه ان اصل المحمول الذى هو العرض الذاتى معلوم
كالموضوع وانما المجهول تفاصيله الى الموضوع وهو اثباته لاشيائه فى نفسه
الذى هو المقصود واما الثالث فحاصله ان الاعتبار بالمحمول لو جاز بالا
عتبار المذكور لجاز عد الفقه مثلا علوما مختلفة باعتبار كثرة عن الوجوب
والحرمة ونحوهما وليس فليس وجوابه ان تنوع الاعراض انما يقتضى اختلاف
العلوم اذا لم يشترك فى جنس هو المقصود بالبحث كاحوال الكلمة
المبحوث عنها فى النحو والصرف والاشتقاق واما اذا اشتركت فيه كالرفع
والنصب والجر والجزم المشاركة فى الاعراب فيجب الاتحاد وبيان العرض
الذاتى فى الحقيقة ذلك الجنس فاذا وجد تعدد العرض الذاتى فيتعدد العلم واذا

المجهول
انتساب

لم يوجد يكون كل من الانواع عرضا ذاتيا فيختلف المحمولات فيختلف العلوم
ونظيره ما سبق فى الموضوع ان الاشياء المتكثرة اذا اتحدت فى ذاتى كان
الموضوع فى الحقيقة ذلك الذاتى ثم ان هذا الجنس قد يكون شموله لافراد
الموضوع على الاطلاق كالشكل فى الهيئة والطبيعة فى علم السماء والعالم
وقد يكون على سبيل التقابل بان يكون مع ما يقابله شاملين لها ومختصين
بها كالاعراب والبناء فى النحو والحركة والسكون فى الحكمة الطبيعية والصحة و
المرض فى الطب فقد تلخص فى جميع هذه المباحث الثلاثة ان الموضوع اما
واحد بالنوع فالعرض الذاتى الذى هو مرجع محمولات المسايل يجب ان يكون
واحدا كذلك فشموله اما على الاطلاق او التقابل واما اثنان بينهما الافتراق
المخصوصة فالعرض الذاتى يجب ان يكون واحدا بالجنس هو الاضافة له
بما عرضنا المضافين وما يترآى فى الجانبين من الاختلاف والتكثر فى قصر النظر
على الظواهر وترك التعمق والتدقيق ومن استقرأ احوال العلوم حق الاستقراء
وجد كلها راجعة الى ما ذكرنا ولعمرى انه لتدقيق ما تسمح خاطر ابن سينا وان بسط
الكلام واطنب فى الشفاء ولا يخفى على الخبير المنصف ان هذا التدقيق وان ظهر
على المص لكن النظر فى الوقوف على مرامه وحيد وفى توجيه كلامه بالتحقيق
فريد قال وكان ينبغى ان يتعرض اقول يعنى ان المدعى ههنا شيئان
الاول اثبات عرض ذاتى واحد للواحد الحقيقى والثانى اثبات عرض ذاتى تحته تغاير
الاول بالنوع ولا بد فى اثبات كل منهما من التعرض للاحتياج الى امر منفصل
وقد امكن حمل عبارته على التعرض له فى الثانى حيث جعل قوله ولانه يلزم عطفا

على ثبوت مضمون قول السابق وان كان الغرض نتكلم في ذلك الغرض حتى ينتهي
الشن في ذلك الغرض حتى في المبداء ثم قال ويمكن ان يجعل هذا مختصا بما يكون آلة
وترك التعرض له في الاول مع كونه واجبا ايضا والجواب عنه ان قوله او لانه يلزم
ناظر الى كلا الوجهين ولهذا اخره عنهما وغير الاسلوب وانما فعله كذلك روما
للاختصار كما هو دابه من الاكتفاء بالاشارة الخفية في بيان الغوامض الآبية
مكانه قال ولانه لو اعتبر الامر المنفصل ولم يكتف بما ذكرنا في الوجهين يلزم بحثه عما لم
عن غيره وما قيل في الجواب عنه ان العارض للشيء لا يمكن ان يلحقه لامر مباين
لان المراد بالعارض المحمول واذا لم يكن المباين محمولا فكيف يؤثر في جعل امر
آخر محمولا والمثال المورد في بعض الكتب لهذا من ان الحرارة تعرض للماء بواسطة
النار غير سديد لعروضها له بالمجاورة والمجاورة ليست مباينة للماء بل محمول
عليه فيقال الماء حار لانه مجاور للنار لان منشاءه الغفلة عن القواعد فان الواسطة
لا يلزم ان يكون محمولة فانهم صرحوا بان الابيض محمول على الجسم بتوسط حمله على
السطح والسطح مساهلة في التمثيل اجيب بانه ان اريد بالسطح ما صدق هو
عليه فهو الجسم بعينه وان اريد مفهومه فليس البياض عارضا له بل للسطح
الموجود في الخارج فهو الابيض وكذا الحال في المذكور من المثال فان الواسطة
على نهج المعترض هي المجاورة وهي ليست محمولة على الماء وانما المحمول عليه
هو المجاور ولا شك ان ما صدق هو عليه غير الماء في الخارج لا واسطة بينه
وبين النار ومفهومه وان كان مغايرا له لكنه ليس واسطة بينهما ايضا
والعجب انه يدعي محمولية المصدر ويذكر محموليته بما اشتق منه نهج المثال المورد غير

سديد

المباين له فان قيل الواسطة هو السطح والسطح مساهلة في التمثيل محمد

سديد لكن لوجه آخر مذكور في كتب المنطق فمن اراده فليراجع ثم قال قلنا اللاحق
بواسطة العرض الذاتي الاول اقول هذا جواب عن الاعتراض المنعي وقوله وا
الصفات المتعددة لا جواب عن التسليم قال يضع الكتاب اي مقاصده
على قسمين اقول فيه تسامح لان الموضوع على القسمين ليس مقاصد الكتاب
بل الالفاظ الدالة على تلك المقاصد لان المراد بوضعه على قسمين جعله قسمين فهما
نفس الكتاب فكما ان الكتاب عبارة عن الالفاظ فكذا قسماه كما صرح بذلك في
شرح المفتاح فالاولى ان يقال اراد بالكتاب سوى المقدمة من الالفاظ كما ان المقدمة
كذلك ويجعله ذكره بعد الفراغ عنها وايراد الفاء التعقيبية بعدها قرينة على ذلك
الا انه انما تسامح نظرا الى علاقة قوية بين الالفاظ والمعاني وامر هين الركن
الاول في الكتاب قال وهو في اللغة اسم للمكتوب اقول فان قيل فينبغي ان يكون
صفة كالمكتوب قلت في العبارة اشارة الى انه من الاسماء المشبهة بالصفة
كالآلة والاساس لا من الصفات كالمكتوب وكون وسيأتي تمام تحقيقه في آخر تقسيم
اللفظ ان شاء الله تعالى قال غلب في عرف على كتاب الله اقول المفهوم من اطلاق
كتاب الله ومن التمثيل بكتاب سيبويه ومن قوله الآتي ثم كل من الكتاب و
القرآن الخ ومن قوله في آخر الكلام فان قيل فالكتاب بالمعنى الثاني هل يصح تعريفه
بالقرآن ان يكون المراد بكتاب الله تعالى مجموع ما بين الدفتين ولا يدفعه مجرد
احتمال كون التمثيل بكتاب سيبويه في مطلق الغلبة مع قطع النظر عن
الكلية والجزئية فليكن هذا على ذكر منك فانه نافع فيما سيأتي ان شاء الله تعالى
قال والقرآن في اللغة بمعنى مصدر بمعنى القراءة اقول فان قيل كما ان القرآن

اي المقدمة لسوى الكتاب من الالفاظ

الشرع ١٧

في اللغة مصدر بمعنى القراءة كذلك الكتاب في اللغة مصدر بمعنى الجمع يسمى به المفعول
للمبالغة صرح به شراح الهداية وغيرهم فاوجه قوله وهو في اللغة اسم للمكتوب
قلنا هو مذهب البعض وذهب بعضهم الى انه فعال كاللباس بمعنى المفعول
وهو النقوش ثم اطلق على العبارة قبل ان يكتب لانه مما يكتب ذكره الامام
البيضاوي والشارح اختار الثاني لقلة النقل فيه قال غلب في العرف العام
على المجموع الخ اقول المفهوم ايضا من اطلاق لفظ المجموع المعين ومن قوله وهو
في هذا المعنى اشهر واظهر من لفظ الكتاب ومن تعريف المجموع بلام العهد في قوله
يطلق عند الاصوليين على المجموع ومن قوله آخرا قلنا نعم على ان يكون
القرآن ايضا حقيقة في البعض كما هو حقيقة في الكل ان يكون المراد بالمجموع
المعين مجموع ما بين الدفتين لكنه لا يلائم قوله فلذا جعل تفسيرا له حيث
قيل الخ لان ذلك التفسير للاصوليين وستعرف انهم انما يعرفون الكلي الشامل
للكل والجزء حتى احتاجوا الى تحصيل صفات مشتركة بين الكل والجزء وانما قال
في العرف العام لانه غلب في عرف اهل الشرع على مقدار ثلث آيات كما ذهب
اليه الامام ان فلو ترك لـ غلبتها على الكل وقال في الاول وهو في اللغة اسم
للمكتوب ثم اطلق على العبارة قبل ان تكتب لانه مما يكتب كما قال الامام البيضاوي
وفي الثاني والقرآن في اللغة مصدر بمعنى القراءة غلب في عرف اهل الشرع
على مقدار ثلث آيات لم يرد عليه شيء قال وهو في هذا المعنى اشهر الخ اقول
اي لفظ القرآن في المجموع المعين المذكور اشهر واظهر من لفظ الكتاب اما انه
انه اشهر فلكثرة الاستعمال فيه اذ ربما يستعمل الكتاب في سائر الكتب الآلهية

واما على القول الاول في الكتاب فظاهر لتحلل الفعلين ع

الآلهية وغيرها والقرآن لا يستعمل في العرف الا فيما ذكرنا واما انه اظهر منه فلان
الانتقال من القرآن الى المعرف اظهر من الانتقال من الكتاب الى المعرف واما على الثاني فلان
الملابسة بين المصدر والمفعول وهما القرآن والمعرف اقوى من الملابسة بين النقوش
والالفاظ فالانتقال من المصدر الى المفعول اظهر من الانتقال مما وضع للنقوش
وهو الكتاب الى الالفاظ واذا ثبت الاظهرية والاشهرية صح تفسير الكتاب بالقرآن
كما لغضنفر بالاسد ثم تعريفه بالباقي واعلم ان هذا التعريف ليس كتعريف النظر بالفكر الذي
يطلب به علم او ظن بحيث يكون الفكر تفسير النظر والباقي تعريفا له لان الفكر ليس
باشهر ولا اظهر من النظر حتى يصح تفسيره به كما لا يخفى فاندفع ما توهم ان هذا الكلام من
الشارح يخالف ما ذكر في حواشي شرح العضد الدين حيث قال اولا لما كانت المراد
بالفكر والنظر في عبارة المنطقيين واحدا زعم الآمدي ان مراد القاضي ابي بكر في هذا
التعريف ان تفسير النظر بالفكر تنبيها على اتحادهما معنى ثم تعريفه بما يطلب به علم او
ظن ثم قال ولا شك انه بعيد فكم بينهما قال على ما توهم البعض اقول المراد به صاحب
الكشاف ومن تبعه من شراح اصول الفقه في الاسلام وغيرهم قال لانه يخالف
للعرف بعيد عن الفهم اقول اي لان كون القرآن مصدرا بمعنى المعرف مخالف للعرف لان
المتبادر منه في قولهم الكلام اسم ع وذلك ظ بعيد عن الفهم لان المفهوم انما هو المعنى
العرفي بواسطة العرف فلازالة هذا الفهم صرح المص بحرف التفسير الدال على الا
تحاد وارد الضمير الراجع الى القرآن حيث قال وهو ما نقل الينا وهذا ملايم
لما اشاره المص بحرف من كون المحدود المجموع دون المفهوم الكلي بخلاف باقي الاصوليين
سوى ابن الحاجب فان قيل لم لا يجوز ان يكون التصريح بها لتخطئة القوم قلنا لما عرف

الشعير
بحث التنكير اعترف بحث التعريف اللفظي لان حرف لا يدخل الا على الاثر في
الاشهر فلا وجه لتخطئة قال المنزل من الكتاب والقرآن يطلق عند الاصوليين اقول
من حروف المباني فيخرج اماله ولا فلان قوله وعلى كل جزء منه يتناول بعموم كل
حرف من حروف المباني ولا يطلق عليه القرآن عند الاصوليين كما سيأتي
بيانه ان شاء الله تعالى واما ثانيا فلان الدليل لا يطابق الدعوى لوجوه
الاول انه تعرض في الدعوى للاطلاق على المجموع ولم يتعرض له في الدليل
الثاني ان الجزء في الدعوى عام يتناول حروف المباني كما عرف وقوله من حيث
انه دليل على الحكم لا يطابقه اذ لا دلالة فيها الثالث ان الخصوص المستفاد من
قوله وذلك آية آية لا يطابق عموم قوله وعلى كل جزء منه الرابع ان الحيثية اذا
اعتبرت لزم ان لا يطلق على المجموع اذ لا يطلق المجموع على حكم ويمكن دفع اول
الوجوه بان الاطلاق على المجموع امر مقرر عند الكل مسلم عند الاصوليين
ايضا فلا وجه في تصحيحه الى اقامة الدليل بخلاف البعض المصطلح عليه
عند الاصوليين وكذا رابعها فان اعتبار الحيثية انما يفيد عدم البحث
عن حول المجموع لا عدم الاطلاق عليه وقد عرفت ان الاطلاق عليه امر متفق
عليه مقرر عند الكل وستبين في آخر الكلام ان قول الشارح مضطرب
في هذا المقام وتسمع هناك ما هو الحق الصريح الناشي من الفكر القويم
والنظر الصحيح والمص اقتصر على ما ذكر النقل في المصاحف لانه لا حاجة الى ذكر
هذا الكلام في هذا المقام لان المقام مقام بيان تعريف الكلي وعد الصفات المشتركة
بين الكل والجزء والمص لم يعرف الكلي بل الكل كما سنذكره الشارح رحمهما الله تعالى

جواب [illegible]

والقرآن الذي لم ينقل بطريق التواتر اه فان قيل لا حاجة في اخراجها الى قيد التواتر
لخروجها بعموم المصاحف فان نسخا منها الا لم يكتب في جميع المصاحف والا لم يكن
[illegible] قلنا لا نسلم تحمل على العموم قطعا كيف وقد تقرر
عندهم ان الجمع اذا دخله اللام كثيرا ما يحمل على الجنس فكان مظنة ان
يتوهم ذلك ومقام التعريف يقتضي زيادة التوضيح ودفع التوهم
فزيد قيد التواتر لذلك قوله كما اختص بمصحف ابي يوما فقال في قضاء
رمضان فعدة من ايام اخر متتابعات قوله كما اختص بمصحف ابن مسعود
وهو ما نقل في كفارة اليمين فصيام ثلثة ايام متتابعات قال لان
المتأخرين ذهبوا الى ان الصحيح من المذهب انها في اوايل السور اية من
القرآن على حدة اقول فان قيل فعلى هذا المذهب يجب ان يحذف قيد بلا
شبهة او يحمل على التأكيد كما سبق اذ لا شبهة في انها فيها شبهة حتى
قالوا قوة الشبهة منعت للاكفار من الطرفين قلنا الشبهة التي ههنا
غير الشبهة التي هناك كما سيأتي تحقيقه قال انزلت للفصل بين السور
اقول نقل صاحب الكشف عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ان رسول
الله صلى الله عليه وسلم كان لا يعرف ختم كل سورة وابتداء اخرى
حتى ينزل عليه جبرئيل عليه السلام بسم الله الرحمن الرحيم في اول
كل سورة ويخالفه ما قال في فصول البدايع لم ينزل بشيء منها على
تعيينه فان قيل ذلك النقل يلايم مذهب الشافعي فان تكرر النزول
يقتضي تعدد القراءة قلنا القول بتكرره لا يقتضي القول بتعددها

ماخوذ من توضيح الكل الاول بعنايته

فان قلت قد مر ان المذكور في التعريف من قولهم بلا شبهة
محمول على الشبهة في التواتر والشبهة التي يخرج بها ينفيها عن
البسملة في اوايل السور هي الشبهة في النقل عن النبي عم
دال الانزال عليه والفرق واضح قلت بل المنكرين لقرآنية البسملة
في اوايل السور ان يحملوا القيد المذكور على ما يحصل به الاحتراز عنها
دالمذكور فيما على المذهب الصحيح فلا مخالفة بين المحلين للقيد
المذكور على المعنيين المغايرين المذكورين فاندفع ما قيل على
مذهب المتأخرين يجب ان يحذف قيد بلا شبهة الخ وما اجيب به
عنه بان الشبهة التي ههنا غير الشبهة التي هناك يمكن ان يحمل على ما
ذكرناه منه

كيف وقد قيل بتكرر نزول الفاتحة ولم يقل احد بتعدد قرائتها قال
بدليل انها كتبت في المصاحف بخط القرآن من غير انكار اقول يعني مع المبالغة
في توصيتهم بتجريد القرآن عما سواه حتى لم يثبتوا آمين ومنع قوم العجم
ايضا فان مجرد ما ذكر لا يدل قطعا على المطلوب ما لم ينضم اليه المبالغة
المذكورة فان قيل ومع ذلك لا يفيد القطع بل الظن ايضا صرح به
ابن الحاجب وشراح كتابه قلنا ذهب الشارح المحقق الى انه قطعي لان
العادة تقتضي في مثل بعد جراءة تفاق قطان لا يكتبها بعض او ينكر على كاتبها
ولو نادرا قال وعدم جواز الصلوة بها انما هو للشبهة اقول هذا
جواب عن سؤال مقدر تقدير السؤال ظاهر واما تقرير الجواب
فهو ان وجوب قراءة القرآن ثبت بنص لا شبهة فيه فلا يؤدي الاجزاء
ما لا شبهة في كونه آية مع ما بعدها الى راس الآية آية تامة فاو بعد ذلك شبهة
في كونها آية فلا يؤدى بها الفرض المقطوع به وهذا الجواب مبني على الصحيح من الرواية
والا فقد ذكر التمرتاشي في شرح الجامع الصغير انه لو اكتفى بها يجوز الصلوة عند
ابي حنيفة رحمه الله تعالى لكن الصحيح هو الاول ذكره في الكشف قال وجواز
تلاوتها للجنب والحائض انما هو على قصد التيمن والتبرك اقول فان قيل لم لا يجوز
ان يكون هذا الجواز لان المقام مقام الاحتياط فالاحوط تركهما ما دل الدليل
على كونه آية فان قيل ينبغي ان لا يقيد قصد التيمن والتبرك جواز تلاوتها
لهما لانه ايضا مناف للاحتياط قلنا مقارنة القصد لا تورث مجرد الشبهة
بل تخرجها عن القرآنية قطعا لانها مما يختلف به ما يراد اطلاق اسم المعرف على ما

اي نابتة والتسمية ليست كذلك اذ الصحيح من مذهب الشافعي

الشبهة المذكورة ايضا طنا تلك الشبهة لا تورث هذا الجواز

بلغ

بالاعتبار وفيه للنظم لا بوزني اعتبار في خلاف فيه

صدق محمد

صدق عليه فقولنا الحمد لله رب العالمين انما يكون قرآنا لو اعتبر فيه القيود الثلثة
المنزلية والمكتوبية والمنقولية بالتواتر فاذا قيل ذلك شكرا لم يكن القيود
الثلثة معتبرة فيه ولذلك فيه معنى اعتبار قيد الحيثية ان يكون مكتوبة
او غيرها من حيث انه قرآن كما زعم بعض شراح المغني فانه عكس المقصود فليتأمل
وعدم تكفير من انكر كونها من القرآن لخ اقول هذا جواب عما يقال لو كان قرآنا
لوجب اكفار من انكر قرآنيته لانه انكار قطعي كمنكر قرآنية الباقي ومنكر احد الاركان
واللازم باطل لانه لو وقع لنقل عادة والاجماع على عدم الاكفار واللازم باطل
تقرير الجواب ان انكار القطعي انما يكون كفرا اذا لم يستند الى شبهة قوية تخرجه
الحكم من حد الوضوح الى حد الاشكال وهنا كذلك لقيام الادلة من الطرفين
في زعمهما واعلم ان المراد بالشبهة ههنا ما يذكر في كتب الكلامية وهو
ما يشبه الدليل وليس به ولو في اعتقاد الخصم ويقويها خفاء فسادها
بحيث لا يطلع عليه الا بامعان النظر حتى يعتقد به صاحبها ..... مثلا دليل
الشافعية في هذه المسئلة شبهة عند الحنفية بمعنى انه ليس بدليل في
الواقع لكن الشافعية جعلوه دليلا لعدم اطلاعهم على عدم دلالته
على مطلوبهم قوته عندهم ايضا لخفاء فساده حتى احتاج الى امعان النظر
والتأمل ودليل الحنفية بالعكس عند الشافعية ولا شبهة في ان هذه الشبهة لا
تورث شكا او وهما للطرف الآخر اصلا وانما تورثه لو لم يقدر ذلك الطرف
على ازالتها فلو ازالها ولو بالامعان لم يبق عنده معتبرا اصلا لكنها لما احتاجت
الى الامعان لخفاء فسادها عند هذا الطرف الطرف الآخر الذي يتمسك به

مغفور راضي لا يكفره كما لا يكفر الماول وهذا التحقيق ما قال المحقق في شرح المختصر الجواب
لا نم الملازمة وانما تصح لو كان كل من الطرفين لا يقوم فيه شبهة قوية تخرجه عن حد الوضوح
الى حد الاشكال واما اذا قوي عند كل فرقة الشبهة من الطرف الآخر فلا يلزم التكفير فاضمحل
ما قال الشارح في جواب عليه فان قيل ادنى درجات الشبهة القوية ان تورث
شكا او وهما فلا يبقى الطرف الآخر قطعيا قلنا هي قوية عند من يتمسك بها اما عند
الخصم فمن الضعف بحيث لا يفيد شيئا قال هذا ولكن كلام الشارح صريح في انه قد قوي
عند كل فرقة الشبهة من الطرف الآخر وظهر اجالة في العبارة ههنا حيث قال
لقوة شبهته ولم ينسب القوة الى واحد من الطرفين فتدبر والله الهادي الى
سواء السبيل وهو حسبي ونعم الوكيل   فانه يعد زنديقا او مجنونا   يعني ان
كان له قصد يعتقد به زنديقا والا يعد مجنونا   الا انه اي ابقي على عمومه يدخل في الم
الحرف والكلمة   اعلم ان كلام الشارح في هذا المقام على اضطراب فاقول مستعينا
بالملك الوهاب هذا التوجيه ان ابقي على عمومه يتناول حروف المباني من القرآن
وهي التي يتركب عنها الكلم ولا يعتبر قرآنا الا عند الاصوليين ولا عند الفقهاء لعدم
تعلق غرضهم بها وان عدها القراء قرآنا فوجب ان يراد بالمنزل ما دل على المعنى
لظهور ان الانزال المستعمل ليس الا للافادة فحينئذ يتناول حروف المعاني من القرآن
وهي احد اقسام الكلمة ويتناول سائر الكلمات وما فوقها من القرآن وهذا
الموافق لغرض الاصولي وذلك لان بحثه عن احوال الكتاب والسنة ونحوها
ليس الا من كونها دليلا شرعيا كما تقرر فيما سبق والدليل عندهم ما يمكن التوصل
بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري وبالجملة هو ما يشتمل على وجه الدلالة وهو ما لا يحله

لزمت

لزمت النتيجة للمقدمتين لكون العالم دليلا على الصانع باشتماله على الحدوث وهو ههنا
قد يكون اسما وفعلا او حرفا ولهذا بحثوا عن احوال الخاص والعام والمشترك والحقيقة
والمجاز والامر والنهي والمطلق والمقيد وحروف المعاني وغير ذلك من المفردات
وجعلوها من اقسام النظم الذي هو عبارة عن الكتاب ولان بعض الاسماء من كلمات
القرآن آية كمدهامتان وكذلك بعض الحروف عند البعض نحو ق وص ون
كما صرح به في كتب الفقه وان كان في كونها حروفا مناقشة لانها وان كانت
حروفا في الكتابة لكنها اسماء في العبارة كما صرح به صاحب الكشاف فلو لم
يحمل على ما ذكرنا لم يصح البحث والتقسيم ولا عد الكلمة آية نعم لا يعطى حكم
القرآن لكل كلمة او كلمتين فصاعدا ما لم يبلغ حد الآية عند اكثر الفقهاء من حرمة
مسه على المحدث وتلاوته على الجنب وان دلت على حكم شرعي لكن ذلك امر
آخر متعلق بنظر الفقيه لا الاصولي ويدل على صحة ما ذكرنا ان الامام شمس
الائمة السرخسي بعدما وافق الفقهاء في ما ذكر في المبسوط وغيره قال
في اصوله ان ما دون الآية والآية القصيرة ليست بمعجز وهي قرآن يثبت به
العلم قطعا وكفى به قدوة   وعلى ما دل عليه سياق كلام المصنف المراد بما نقل
مجموع ما نقل آه   يعني ان مراد المصنف بما نقل مجموع ما نقل بناء على ما دل
عليه سياق كلامه لانه جعله تعريفا للمجموع الشخصي لا المعنى الكلي لانه صرح فيما
سيأتي في موضعين بقوله يتعين مناوله الى اخره فاذا اريد بالمحدود المجموع وجب
ان يراد بالحد ايضا ذلك والا لم يطابق الحد المحدود ووجه دلالة السياق المذكور
على ما ذكرنا ان الضمير في كل من الموضعين راجع الى القرآن السابق ذكره

فيهما ولا ضرورة في اخراجهما عن الظ وارجاع الاول الى الكلام يتوهم دلالة الكلمات
عليه وفي الكل الى التركيب المخصوص كما توهم فتدبر   قلنا ليس يصح كونه حقيقة
في البعض   لكون هذا المعنى مستفادا من تلك العبارة حتى فظهر بان يقال كونه حقيقة
في البعض بالكلية باعتبار الطلاق العام وارادة الخاص لا بخصوصه فانه لا ينافي
كونه حقيقة وانما المنافي ارادة الخاص بخصوصه هذا الذي ذكرنا مبني على ما
اختاره الشارح النحرير في المطول وغيره وفيه كلام اوردناه في حواشي المطول فمن
اراده فلينظر ثم فان قيل قول المص بين دفتي المصاحف حال من ضمير
نقل وفيه فساد كون القرآن المعرف هو النقوش لانها الكاينة فيها واعتبار
التواتر في النقوش دون النظم قلنا المراد بما بين الدفتين النظم بقرينة ما نقل
والمعنى ما نقل كاينا وآتيا بين دفتي المصاحف   المص فلا بد وان يقال
تقدير الكلام فلا بد من ان يجاب وان يقال لان المعطوف لا بد له من معطوف
عليه ويقدر في كل مقام ما يناسبه وفيه زيادة تاكيد ومبالغة فليكن هذا
على ذكر منك فان له نفعا كثيرا قال المص ثم اردت تحقيقا في هذا الموضع ان هذا
التعريف اي نوع من انواع التعريفات اقول قال المحقق عضد الدين رحمه الله
في المواقف وغيره التعريف على قسمين قسم يراد به احداث تصور لم يكن
وقسم يراد به الالتفات الى تصور حاصل ليعلم انه المراد من التصورات وهذا هو
المراد هنا قال ويخرج منسوخ التلاوة بقيد التواتر اقول لعل اقتصاره عليه
مع وجوب اخراج ساير الكتب السماوية والاحاديث الالهية والنبوية والقراءة
الشاذة كما سبق اكتفاء بما سبق لكنه ظاهر في حق القراءة دون البواقي فلو قال ويخرج
منسوخ التلاوة ونظايره لكان احسن لخروج الاحاديث

ما قيل تعريف الاصولي انما هو للمفهوم الكلي الصادق على المجموع وعلى كل بعض ومعرفة المصحف انما توقف على القرآن بمعنى
المجموع الشخصي وهو معلوم معهود بين الناس يحفظونه ويتداولونه او لتيسيره عليهم فلا دور هذا عبارة الشارح ما قاله السيد وما
ذكره المولى المحشي هل هو مؤدي لمراده فتامل

النبوية بما نقل اذا المراد به ما نقل على انه كلام الله تع وساير الكتب الالهية بالبيان
والاحاديث الالهية والشواذ المنسوخ التلاوة تواترا قال فان قيل تعريف الا
صولي انما هو للمفهوم الكلي الخ اقول تقرير السوال ان الدور مدفوع لان الاصولي لا
يعرف الا المفهوم الكلي ومعرفته لا يتوقف على معرفة المصحف على معرفته واما
القرآن بمعنى المجموع المشخص فمعرفة المصحف وان توقفت على معرفته لكن معرفته
لا تتوقف على معرفة المصحف حتى يلزم الدور لانه معلوم معهود بين الناس
لا يحتاج الى الكشف ورفع الالتباس وتقرير الجواب ان قولكم وهو معلوم معهود
بين الناس الخ باطل لانا لا نم ان المجموع الشخصي يعرف كيفيته بدون معرفة
المعنى الكلي وقد عرفت ان هذا المعنى الكلي يحتاج الى التعريف عند الاصولي
فاذا توقف معرفة المجموع على معرفة المعنى الكلي الموقوف على التعريف فقد توقف
المجموع ايضا على التعريف بالضرورة ولما ورد على هذا ان توقف معرفة المجموع
كحقيقته على معرفة المعنى الكلي انما يصح اذا كان ذلك المعنى الكلي ذاتيا للمجموع
وهو ليس كذلك كما صرح بالمنع المذكور بل قال ابتداء ولو سلم معرفة المجموع الى
اخره يعني لو سلم ذلك فكلام المص مبني على ان المجموع محتاج الى التعريف كما سبق
لحقيقته والمصحف ماخوذ في تعريفه وقد عرفت ان معرفة المصحف تتوقف
على معرفة المجموع فالدور لازم لا يندفع بما ذكره المص   اي تمييز عما عداه
لما كان قول المص بل يتشخص يوهم ان مراده التعيين الشخصي ولم يكن كذلك
لانه يخالف لقوله الآتي فهذا تعيين امر محتمل ان رده الشارح وبين
ان المراده تمييز المحدود عن غيره بما يخصه لا تعيينه الشخصي الشخصي كما توهم

ولا معرفة المصحف و

ابعد عن الصواب

بالمنع ح

بلغ

فقط على الكلام الازلي كما في قوله ... القرآن كلام الله غير مخلوق ... وهي صفة قديمة ... قائمة ...
ليست من الحروف والاصوات لا تختلف الى الامر والنهي والاخبار ولا يتعلق بالماضي والحال والاستقبال الا بحسب التعلقات
والاضافات كالعلم والقدرة وهذا الكلام اللفظي الحادث المؤلف من الاصوات والحروف القائمة بمحالها يسمى كلام الله
والقرآن على معنى انه عبارة عن ذلك المعنى القديم الا ان الاحكام لما كانت في نظر الاصولي منوطة الى الكلام اللفظي دون

في موضعه فبطل ما قيل ليس المراد به التمييز بالخواص فانه لا يستلزم التشخيص عما
اشار اليه انه اعم منه بل المراد بالتشخيص ان قوله ما نقل الينا بمنزلة الاشارة
اليه بقوله هو الذي نقل الينا بين دفتي المصحف سمي كلام الله والقرآن
على معنى انه عبارة عن ذلك المعنى القديم ليس بمعنى كونه عبارة عنه انه عينه كما
قال بعد هذا ان القرآن عبارة عن هذا المؤلف المخصوص والنحو عبارة عن القواعد
المخصوصة وذلك ظ ولا انه دال عليه بالوضع لان المدلول الوضعي له هو المعاني
الوضعية الحادثة بل معناه انه دال عليه عقلا دلالة الاثر على ما يبدئه فان النطق
الظاهري في الانسان كما يدل على ما يبدأه بتغاير العلم والقدرة والارادة كذلك
في الباري تعالى يدل الكلام اللفظي على ما يبدأه بتغاير ساير الصفات لا يقال
التمييز يحصل له منه السوال قوله واعتبر في تفسيره ما يميزه عن المعنى
فانه لما اعتبر في التمييز المعنى القديم توجه ان التمييز عن ذلك يحصل بمجرد ذكر النقل
فلا حاجة الى باقي القيود وحاصل الجواب ان المقصود الاهم بالتعريف وان كان
التمييز عنه لكن التمييز عن جميع الاغيار بحيث يحصل المساواة بين المعرف والمعرف
من شرايط صحة التعريف فلا بد من ذكرها لتحصيل المساواة قال ولقايل ان يقول
ان التشخص مركب اعتباري هو مجموع الماهية والتشخص اقول انما حكم بكون التشخص
اعتباريا بكون التشخص الذي هو جزؤه اعتباريا لان المركب من الاعتباري
وغيره اعتباري بلا مرية قال لانا نقول لو سلم ذلك اقول اشارة الى منع قوله
والكلام في الحد الحقيقي دون قوله تعريف المركب الاعتباري لفظي لانه مسلم
لا يمنع وسنورد ايراد فيه قال في لا حاجة الى ساير المقدمات اقول اي حين اذا كان

الكلا

اذا كان نزوله على النبي الاصطلاحي
وقد عرف من كلام المص انه لغوي
واجبه ح

الازلي فجعل القرآن اسماله واعتبر في تفسيره ما يميزه عن المعنى القديم لا يقال التمييز يحصل بمجرد ذكر النقل فلا حاجة الى باقي القيود
~~لا يحصل المساواة فعلمه على ان التشخص مركب اعتباري هو مجموع الماهية والتشخص فلا يكون الا بحد ما يفيد ذلك لانه~~
~~غاية الحد التام~~ وهو انما يشتمل على مقومات الشيء دون مشخصاته ولقايل ان يقول ان التشخص مركب اعتباري هو مجموع

لا بحد لان مونته لا تحصل الا بتعيين مشخصاته بانها
او نحوها كالتعبير عنه باسم العلم والحد لا يفيد ذلك لا
لحد التام

الكلام في الحد الحقيقي ولا شك ان مجموع القرآن امر اعتباري كيف لا يقال ان القرآن
لا يحد لانه مركب اعتباري وهو لا يحد بالحد الحقيقي ولا يبقى حاجة الى ما ارتكبه المص
من التطويل قال وفيه نظر لجواز ان يكون يذكر بعض الوضعيات المشخصة له اقول
اورد عليه ان كل عرضي مشخص يذكر في تعريفه يحتمل في العقل ان يكون للآخر فلا
يميزه تميزا مشخصه وليس بشيء لانه ليس بقادح في اصل الاعتراض بل في توصيف
العرضيات بالمشخصة وهو كلام تسليمي ذكره الشارح للالزام بان عدم تجويز ذكر
العرضيات المشخصة في حد الشخص ان كان لعدم وجوب دوام صدقها على المحدود
لامكان زوالها فغاسد لان عدم صدق الحد حينئذ واجب لزواله بزوال المحدود
لما ذكر الكلام الالزامي اراد ان يحقق المقام ويبين المرام بان تحديد الشخص بما يميزه
عن الاغيار بحسب الوجود ممكن لا بما يميزه عن الاغيار بحسب العقل فانك اذا قلت
في جواب من زيد زيد الذي جاءك اليوم وحده فقيل كل احد افاد تميزه بحسب الوجود
اذ يمتنع ان يوجد شخصان موصوفان بما ذكر لا بحسب العقل اذ لا استناع
فيه بالنظر اليه وذلك ظ وان خفي على من قال ان الحد اذا لم يميزه بحسب العقل كيف
يميزه بحسب الوجود عن جميع ما عداه لا يقال الحد ما يتركب عن الذاتيات فاشتمل
على ذكر العوارض المشخصة لا يكون حدا لا تقول الحد عند الاصوليين ما كان جامعا
ومانعا الا ما ذكره فانه اصطلاح المنطقيين ولو سلم فالعوارض المشخصة
من ذاتيات الشخص وتسميتها بالعوارض انما هي بالنسبة الى الماهية قال ظاهر
تعريفه للمجموع الشخصي دون المفهوم الكلي اقول لان من في منه للتبعيض وضمير
للكلام فالكلام المنسوب منه ليس الا الكل اذ لم يقع التحدي الا بسورة من كل

يكون

ماهية والتشخص فلم لا يجوز ان يحدّها بقيد معرفة الامرين لا يقال تعريف المركب الاعتباري لفظي والكلام في الحد الحقيقي لانا نقول لو سلّم
لكن مجموع القرآن مركب الاعتباري لا محالة فلا حاجة الى نسبة المقدمات والى ما ذكر في تشخيصه من التكلفات وقد يقال ان اقتصر الى
في تعريف الشخصي على مقومات الماهية لم يختص بالشخص فلم يفد التمييز الذي هو اقل مراتب التعريف وان ذكر معها الوصفيات ايضا
يجب دوام صدقها لامكان زوالها فلا يكون حدا وفيه نظر لجواز ان يذكر معها العرضيات المختصة وعند زوالها يزول الحد ايضا

القرآن اي سورة كانت غير مختص ببعض فلا يصدق على النصف وغيره انه
الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه وتحقيقه ان ظهور الاعجاز بالسورة لما وقع
بقوله تعالى فاتوا بسورة من مثله وقعت السورة في الصورة في سياق الاثبات
وفي المعنى في سياق النفي نظرا الى المقصود كانه قيل ان ترددتم في امرنا اذ
المراد تعجيزهم نظرا الى جميع السور فكانه قيل لا تقدرون على اتيان سورة من
مثل القرآن وظاهر ان الذي لكل سورة بعض من مثله ليست الا كل القرآن وهذا
هو التحقيق لا ما قيل ان الجنس المنكر اذا قارنته الوحدة افاد العموم وان كان في
سياق الاثبات كما في تمرة خير من جرادة فتامل **قال** الا ان يقال المراد بسورة من جنسه
الخ **اقول** اي يحمل على حذف المضاف ويقدر بما ذكر قال المحقق عضد الملة والدين ملح
وان اريد بسورة من جنسه في البلاغة وعلو الطبقة يتناول كل القرآن وكل
بعض منه وهذا اقرب الى غرض الاصولي وهو تعريف القرآن الذي هو دليل في الفقه
و**قال** الشارح التحرير هو الشيه عليه والاكتفاء في صدقه على مثل قل وافعل ولا تكمّل
فانها في عرف وافوك في كل من كلامي المحقق والشارح بحث اما في الاول فلان قوله
وكل بعض منه يتناول بعمومه الكلمة والاية بل الحرف ايضا والتعريف لا يتناول شيئا
منها على توجيهه لانه لما اراد بالجنس المماثل في البلاغة وعلو الطبقة لم يتناول التعريف
الا مقدار السورة واقله ثلث آيات لان علو الطبقة مرتبة الاعجاز كما هو المسطور
في الكتب وهو لا يتصور الا في ذلك المقدار كما تقرر في موضعه واما **في الثاني** فبوجهين
الاول انك قد عرفت آنفا انه لا يصدق على مثل قل وافعل بل على ازيد من
ذلك **الثاني** انك قد عرفت فيما سبق ان ذلك يسمى قرآنا في عرف الاصوليين

نتنبر

٧١

فتدبر والله الهادي الى سواء السبيل وهو حسبي ونعم الوكيل **قال** لا انا لا نم توقف معرفة
معرفة مفهوم السورة على معرفة القرآن **اقول** يعني ان الدور انما يلزم اذا اخذ القرآن
في تعريف مفهوم السورة وليس كذلك فانه عبارة عن بعض من كلام الله تعالى قرآنا
او غيره مترجم اي مبين اوله بالابتداء بالتسمية وآخره بالانتهاء اليها ان كان قرآنا
او نحو ذلك ان كان غيره توقيفا اي اعلاما من الشارع فان الفصل بين كل سورتين
لا يكون الا باعلام منه على الوجه المذكور فلا ينتقض بالاية ولعدم اختصاص السورة
بالقرآن وكونها اعم مفهوما احتاج ابن الحاجب الى توصيف السورة بقوله
منه الراجع ضميره الى الكلام المنزل فلو اعتبر في مفهومها الاختصاص بالقرآن
لما احتاج الى ذلك ومن لم يفهم معنى العبارة وغفل عن لطف الاشارة اعترض
بان الكلام في السورة منه لا في مطلق السورة حتى يشمل كل سورة من
كتاب بل ذي سورة يتعلق بها الاعجاز فكيف سور الانجيل والزبور
فان قيل السورة غلبت في عرف المتشرعة على بعض القرآن من بين
السور كالكتاب على كلام الله من بين الكتب ولهذا عرف صاحب الكشاف
بالطائفة من القرآن المترجمة التي اقلها ثلث ايات واما الاحتياج الى
قوله منه فليس لتمييز سورة القرآن عن سورة غيره بل لبيان ان السورة
من جنسه في البلاغة وعلو الطبقة كما مر قلنا تلك الغلبة ممنوعة ولا بد
لاثباتها من النقل عمن يكون كلامه حجة على مثل الشارح النحرير واما كلام صاحب
الكشاف ففي بيان نفس الطبيعة الموجودة لسورة القرآن بدليل عدم صدقه
على شيء من سورة بلا ملاحظة القيد الاخير لا في تعريف مفهوم السورة وكيف لا

والآية الكريمة تدل على فلاحه لان السورة فيها استعملت في غير القرآن وايضا صرح
صاحب الكشاف فيما قبل ان من سور الانجيل سورة الامثال وفيما بعد ان سليمان
ما اوحى الله تعالى الى انبيائه مسورة مترجمة السور ولو سلم فهذا القدر من الاستعمال
اذا وجد كفى في تصحيح التعريف ودفع الدور ولا يجري كون اللفظ ظاهرا في سورة
القرآن بالغلبة ونظيره انهم قد يأخذون المحدود في بعض الحدود فيعترض عليه بالدور
فيدفعون بان المراد بالمأخوذ في الحد معناه اللغوي مع ان الظاهر هو المعنى الاصطلاحي
واما قوله واما الاحتياج الى قوله منه الى آخره فباطل محض لان تقرير المحشي انما هو
على تقدير ان لا يكون الحد وكل القرآن بل الكلي الشامل للكل ولجزئه كما عرفت **قال**
وتورد الخاتمة اي الابيان اقسامه واحواله المتعلقة بافادة المعاني **اقول** قد
عرفت فيما سبق ان البحث عبارة عن اثبات العرض الذاتي للموضوع وهذا المعنى
ظاهر في بيان الاحوال واما بيان الاقسام ففيه ايضا معنى البحث لان الكتاب
للخصوص والعموم والاشتراك وامثالها من الاعراض الذاتية للدليل السمعي كما
سبق الاشارة اليه والتقسيم يتضمن اثباتها له في الجملة وهو معنى البحث بخلاف
التعريف اذ ليس فيه شائبة حمل العرض الذاتي اصلا فيخرج عنه بالضرورة **قال**
والمراد بالابحاث المتعلقة بافادة المعنى الى آخره **اقول** لما كان المتبادر من
ظاهر قول المص في الباب الاول في افادة المعنى ان يكون الافادة محمول المسئلة
في جميع مباحث الباب الاول فيكون معنى الخاتمة في قوله وتورد الخاتمة احواله التي هي
عبارة عن الافادة ولم يكن كذلك لان كثيرا من الاحوال ليست بافادة وان تعلقت
بها كما سيظهر من المباحث الآتية ان شاء الله تعالى وجه الشارح بان المراد بالخاتمة

بيان

بيان احواله المتعلقة بالافادة لا بيان الافادة نفسها فلما ورد عليه انه يقتضي
تناول اللفظ لجميع مباحث العربية لان التعلق قد يكون قريبا كما في الاحوال
المذكورة ههنا وقد يكون بعيدا كما في الاعراب والبناء في التعريف والتنكير ونحو
ذلك ولا يمنع التعلق في الكل الا من لم يشم رائحة من العربية دفعه بتقييد الابحاث
بزيادة تعلق بافادة الاحكام مع عدم الالتباس في علم العربية على التمام فيخرج
ح الاعراب والبناء ونحوهما بالضرورة ثم لما ورد على هذا التقييد الذي ارتكبه
لاخراج تلك المباحث سؤال تحريره دفعه بقوله لا يقال الخ وحاصله ان اضافة الابحاث الى
ضمير الكتاب المفيدة للتخصيص تخرج تلك المباحث لانها لا تختص بالكتاب بل تعم
وغيره ولا حاجة في اخراجها الى ما ارتكبه من التكلف على التكلف وحاصل جوابه ان
التخصيص الحقيقي لا يمكن ان يراد ههنا والا لم يكن المباحث المورودة في الباب الاول
بل الكل ايضا مباحث الكتاب لانها كالاعراب والبناء وغيرهما في تناولها السنة
ايضا فوجب المصير في اخراجها الى القيد المذكور وهذا هو المراد التحرير بالسؤال و
الجواب لا ما نسب الى بعض الافاضل انه قال بعض لم عدلت عما يقتضيه ظاهر الاضافة
من تخصيص المباحث بالكتاب دون السنة والاجماع وعممت بقولك ماله مزيد
اختصاص فالجواب انه لا بد منه لان المباحث لا تختص بالكتاب بل تعم والسنة والا جماع
لانه مع كونه كلاما ظاهرا بلا فائدة عن التحقيق فاسد في نفسه اما اولا فلان سوق
كلام الشارح ينادي بان مصيره الى مزيد التعلق للتخصيص لا للتعميم وان كان
فيه عموم في نفسه والمقصود توجيه كلامه فالالوجب النظم على طبق مرامه واما ثانيا
فلان الاشارة تعم في قوله وهذه تعم الكتاب وغيره وفي قوله وكذلك اعنى اختصاصا بالمسبوق

المراد من بعض الافاضل
وسؤال الشريف الجرجاني مطلقا

قوله لانه متعلق لا ما نسب
والضمير جمع المجموعة

عليه ماله مزيد اختصاص وهو مباحث الخصوص والعموم والاشتراك ونحو
ذلك فيكون عبارة عن المباحث المورودة في الباب الاول فلا يستقيم قوله
وكذلك لانه يقتضي تشبيه الشيء بنفسه فتدبر واستقم قال يريد ان اللفظ
الدال على المعنى بالوضع لا بد له من وضع للمعنى الى آخره اقول هذا شرح
لقول المص في المتن قبل بيان النظم في الشرح قسم اللفظ بالنسبة الى المعنى
اربع تقسيمات فبطل ما قيل ذكر الشارح اولا التقسيمات ثم ذكر تفسير النظم وما
يتعلق به على خلاف المتن ثم لما ساق الشارح الكلام في اللفظ الدال على المعنى بالوضع
وجب ان يرجع ضميره الى اللفظ الدال بالوضع وان يراد بالمعنى المذكور اولا وهو
المعنى الموضوع له وان يرجع ضمير فيه وعليه الى المعنى الثاني الذي هو عبارة عن
المعنى الموضوع له فيخرج المجاز ولا بد من ذلك وجه لان الكلام في اللفظ الدال على المعنى
بالوضع كما عرفت فبطل ما قيل ذكر المعنى باسم الظاهر دون الضمير لئلا يعود الى خصوص
المعنى المذكور اولا فيخرج المجاز فان اللفظ المجازي ليس موضوعا للمعنى الدال
هو عليه وكذا يلزم ان يكون المراد من ضمير فيه جنس المعنى لا خصوصية واحد من المعنيين
المذكورين لانه ان اريد الاقرب كما هو ظاهر العبارة خرج المجاز ايضا لانه ليس
فيه استعمال اللفظ في الموضوع له وان اريد الابعد خرج الدال بالاشارة لان
اللفظ لم يستعمل في المعنى المدلول عليه بالاشارة فان قيل سلمنا ان المعنى
الثاني عبارة عن الاول بدليل قوله فتقسيم اللفظ بالنسبة الى معناه ان كان باعتبار
وضعه له فهو الاول فان التقسيم الاول لا يتناول المجاز واما كون الضميرين راجعين
الى المعنى الثاني الذي هو عبارة عن الاول فلا بد له دليل قوله وان كان باعتبار استعماله

فيه

للمعنى الثاني

فيه فهو الثاني وان كان باعتبار دلالته الخ فان هذين التقسيمين يتناولان
المجاز فلذلك الباء في باعتبار انما وقع ههنا للملابسة ولا شك ان التقسيم الملتبس
باعتبار استعمال اللفظ في الموضوع له يتناول المجاز فليتامل قال واما الاقسام
الخارجة من التقسيم الرابع الخ اقول اعلم ان المفهوم من نقل الشارح هذه العبارات
المختلفة من الايام في الاسلام ثم قوله بعد ذلك وعدم الالتفات الى العبارات
واختلافها من دأب الشارح ان اختلاف هذه العبارات خال عن النكت بل هو متسامح
فيها كما صرح به شراح كلامه وليس كذلك بل في كل منها فائدة لو وقع التعبير بغيرها لفاتت
تلك الفائدة فالمحقق كلامه في هذا المقام لتحصيل في ضمنه ما هو المرام فنقول وبالله
التوفيق ان الشيخ قد افتنانا في النظم تتجابع نظره ونجم ثمره اما الاول فلكونه
المفرد والمركب واما الثاني فلاحاطته الاعتبارات من ابتداء وضع الواضع الى
انتهاء فهم السامع فان اداء المعنى باللفظ لكي يكون على قانون الوضع يستدعي
اولا وضع اللفظ للمعنى ثم دلالته اى كونه بحيث يفهم منه المعنى ثم استعماله ثم فهم
المعنى فللفظ بحسب الاعتبارات الاربع تقسيمات اربع مرتبة الا الى كان فانه متمم
كما سيأتي ثم انه لغاية اهتمامه بتفهيم الكلام تعرض اربع مراتب بهذه الاقسام مرتبة
اولها باعتبار تعلق كل تقسيم بجهة من الجهات الاربع المذكورات وثانيها باعتبار
تعدد كل تقسيم من التقسيمات المذكورة وثالثها باعتبار بيان مفهوم كل قسم
منها وذكر ما اخذه ورابعها باعتبار بيان حكم كل قسم من اقسام التقسيمات
المذكورة وترتيبها ثم لما كان المقصود الاصلي في اقسام القسم الرابع فهم المعنى كما
عرفت انه آخر الاعتبارات ولم يحصل للنظم بسببه اسم مخصوص كما يحصل في الاقسام

ما للباء في قوله فيما سبق ان كان باعتبار وضعه له فهو الاول
للملابسة ايضا فيدخل فيه المجاز ولا يجوز ان دلالة اللفظ
المجازي على معناه بملابسة وضع هذا اللفظ للمعنى الحقيقي
فليتامل

السابقة اما الدلالة والاقتضاء فقط واما العبارة والاشارة فلما سيأتي ان
ان العبارة عبارة عن سوق الكلام والاشارة عن الايماء اما معناهما يقصد اصالة
ولذا عبر عن الاقسام من قصد ضبط الكلام بالدال بالعبارة والدال بالاشارة
والدال بالدلالة والدال بالاقتضاء تناسب ان لا يعتبر في المقسم النظم بل الوقوف
ثم لما اعتبر الوقوف ناسب ان يغير لفظ المؤونة لان لها مزيد اختصاص باقسام يعتبر
في مقسمها الوقوف بلا مرية فلذا قال والرابع في مؤونة وجوه الوقوف على المراد
والمعاني ثم انه تعرض لاقسام القسم الرابع ههنا بقوله وجوه الوقوف وفي تعداد
اقسام كل تقسيم بقوله الاستدلال بعبارة النص وباشارته وبدلالته وبال
اقتضاء وفي تعريف الاقسام للاولين بقوله والاستدلال بعبارة النص والاستدلال
باشارته وللاخرين بقوله الثابت بدلالة النص والثابت بالاقتضاء
النص وفي بيان احكام الاقسام بقوله الوقوف بعبارة النص واشارته ودلالته
واقتضائه والسر في ذلك انك قد عرفت ان القسم الرابع لا يحصل للنظم بسببه
اسم مخصوص كما يحصل في البواقي فلا يسمى كل قسم منه باسم على حدة كما سمي في غيره
بل يعبر عن تلك الاقسام في كل مقام بما يناسب ذلك المقام اما الاول فلان ذلك
المقام مقام تعداد الاعتبارات الاربع التي هي مناشئ التقسيمات فالمناسب
له ان يتعرض لاقسام القسم الرابع بوجوه الوقوف لان الوقوف آخر الاعتبارات
واما الثاني فلان ذلك المقام مقام تعداد اقسام النظم وقد عرفت ان النظم
لا يسمى باعتبار الرابع باسم ولكن الاستدلال لما كان سببا للوقوف
على المراد ومناسبا للنظم لان الاستدلال لا يكون الا به وان كان باعتبار

معناه

معناه عبر به عن تلك الاقسام بحسب اقتضاء ذلك المقام واما الثالث فلان ذلك المقام
مقام التعريف فالمناسب ان يعرف كل قسم بما هو يلايمه وقد عرفت ان العبارة
والاشارة اقرب الى اللفظ من الدلالة والاقتضاء فناسب ان يذكر با
لاستدلال المناسب للفظ والدلالة والاقتضاء اقرب الى المعنى من الاولين
فناسب ان يذكر بالثابت المناسب للمعنى واما الرابع فلان ذلك المقام
مقام بيان احكام الاقسام فيناسبه ذكر الوقوف على المراد لكونه ملايما للاحكام
فظهر ان اختلاف العبارات لم ينشأ من عدم الالتفات بل يتضمن كل منها
فائدة بحسب المقام يدركها من وقف على ما ذكرنا من ذوي الافهام قال وذكر
في تقسيمها ما هو صفة للمعنى كالثابت بالنظم الخ اقول اي ذكر في تقسيم
الاقسام الخارجة من التقسيم الرابع ما هو صفة للمعنى لكن لا بالعبارة المذكورة
ههنا بل هي تعلق بالمعنى كما يظهر من النظر في الاصل قال قد يثبت اغراض مختلفة
يقتضي اعتبار كيفيات وخصوصيات اقول المراد بالاغراض المختلفة مثل
التحقير والتعظيم واظهار البلادة والذكاوة ونحو ذلك وبالكيفيات
والخصوصيات مثل التنكير والتعريف والذكر والحذف ونحو ذلك فان روعيت
ان الكيفيات والخصوصيات على حسب الاغراض المختلفة الحادثة على
ما ينبغي لا بقدر ما هو الواقع لاقتضائه ان لا يكون البشر بليغا لانه
غيب لا يطلع عليه الا الله تعالى بل بقدر الطاقة البشرية فان المتكلم
بعد ما حصل له ملكة يقتدر بها على تأليف كلام بليغ اذا غلب على
ظنه ان المقام الفلاني يقتضي خصوصيات مثلا فان راعاها في

كلامه يكون كلامه بليغا وان ترك شيئا منها او زاد عليها لا يكون بليغا وان
كان المتكلم بليغا وان غلب على ظنه ان المقام يقتضي تعرية الكلام عن الخصوصيات
يجب عليه ذلك حتى اذا اعتبر شيئا منها فيه لا يكون بليغا وبالجملة بلاغة الكلام عبارة
عن مطابقته لمقتضى الحال والمعتبر في كلام البشر رعاية مقتضى الحال بقدر الوسع
فان اقتضى المقام الاعتبارات يجب رعايتها كذلك بقدر الوسع وان اقتضى
الانقص يجب كذلك وان اقتضى عدم رعايتها يجب تركها بالكلية وهذا ايضا نوع
من الاعتبار المناسب كما صرح به المحققون من شراح المفتاح في كلام الله تعالى
رعايته بقدر ما في نفس الامر فانه عالم بجميع الكيفيات وكميتها فيراعي ما يجب
رعايته لا ازيد ولا انقص ولهذا كان القرآن معجزا يمتنع معارضته للبشر
ووجود كلام ادنى منه بتاديته الاغراض فيبطل ما قيل يفهم منه ان المتكلم اذا
راعى في كلام بعض مقتضيات الاحوال مع قدرته على رعاية اكثر لم يكن كلامه هذا
بليغا والظ خلافه فان احوال البلغاء في ايراد الكلام متفاوتة فتارة يتفقون
في مقام التنافس والتفاخر فيريدون تاديته كلامهم موشحا بحلائل السحر فيراعون
فيه ما يبلغ طاقتهم من غير اهمال نكتة واخرى في المحاورات على مجاري العادات
فيكتفون بحصول المطابقة لمقتضى الحال في الجملة وان لم يكن في الدرجة مع ان
كل كلامهم بليغ ولا يخفى ان الله تعالى قادر على ان ياتي بكلام ادنى بتاديته الاغراض
مما انزل خصوصا سوى القرآن فتدبروا واستقم قال ومقصود المشايخ من قولهم
هو النظم والمعنى جميعا دفع التوهم الناشي من قول ابي حنيفة رح اليه اقول هذا
مرتبط بقوله كما قالوا القرآن النظم الدال على المعنى وما بينهما من تتمة الاول

وتمامه

٧٥

وتمامه فان قيل القول بانه اسم للنظم الدال على المعنى يدفعه ايضا قلنا
الا انه مشعر بعدم كون المعنى ركنا اصليا فلا يلائم غرض ابي حنيفة والمقصود
توجيه كلامه فان قيل لا وجه لكونه ركنا فضلا عن كونه اصليا لما عرفت ان
معنى النظم والنظم المعنى النظم الدال على المعنى فيخرج المعنى بالضرورة قلنا
لما كان المقصود من وضع اللفظ افادة المعنى كان المعنى هو المقصود واللفظ
وسيلة اليه فاعتبر ركنية اللفظ نظرا الى الظ والمعنى نظرا الى الحقيقة ولرجحان
الحقيقة على الظ اعتبر المعنى ركنا اصليا فان قيل الركنية تنافي الزيادة قلنا
معنى الزيادة كما سبق وسياتي عدم تغير الاسم والرسم بانتفائه فان من الاجزاء
ما لا يتغير بانتفائه اسم الكل ورسمه كاليد والرجل مثلا من زيد بخلاف الراس
فلا ينافي قال المص المراد بالنظم ههنا اللفظ اقول يعني ان مراد القوم بالنظم في
هذا المقام هو اللفظ وانما احتاج الى بيانه لانه ذكر في المتن النظم في سياق
لما واللفظ في جوابه فورد عليه ان حق العبارة ان يقال لما كان القرآن نظما
دالا على المعنى فهم النظم فرده بان مراد القوم ههنا بالنظم هو اللفظ واختيارهم
النظم عليه لرعاية الادب فتقفيه تعفيه وانما قال ههنا لان النظم قد يطلق
ويراد به الشعر والمعنى المصدري واللفظ المرتب كما ذكر في الشرح فاحترز به
عن ارادتها وهذا لا يدفع توجه الايراد الا ان سوء الادب الحاصل
بالنظر الى استعمال ما في اللفظ باق كما سياتي بيانه قال لا يقال النظم على ما
فسره المحققون لما اقول حاصل السؤال ان مراد القوم بالنظم لا يجوز ان يكون
اللفظ لان المحققين منهم فسروه بالمعنيين واللفظ ليس شيئا منهما وحاصل

الجواب ان طريق المجاز غير محصور فانهم ارادوا به ههنا اللفظ مطلقا من قبيل اطلاق
المقيد على المطلق كما في المشفر بقرينة اطلاقه على النظم وقد ثبت قسموه الى الخاص
والعام والمشترك ونحو ذلك اللهم الا ان يحمل اضافة الاقسام الى النظم على كونها
لادنى ملابسة بان يراد الاقسام المتعلقة بالنظم فح لا يراد به مطلق اللفظ
بل المنظوم قال فان قيل لما كان اللفظ مما يطلق آه اقول منشاء السؤال قوله
المص لان اللفظ في الاصل اسقاط شيء من الفم وحاصله ان اللفظ كما يتضمن
سوء الادب بالنظر الى الاصل كذلك النظم يتضمنه بالنظر الى الاصل لانه ايضا
يطلق على الشعر ليس بالنظر الى الاصل بل بالنظر الى العارض فانه حقيقة في جمع
اللؤلؤ في السلك ثم استعمل في الشعر مجازا بخلاف اللفظ فانه حقيقة في الرمي ابتداء
قال لان مبنى النظم على التوسعة الخ اقول يعني ان بناء النظم على التوسعة والتيسير
في الصلوة وغيرها اما الصلوة فلقوله تع فاقرؤا ما تيسر من القرآن اذا حمل
على ظاهره واما غيرها فلما قالوا انه نزل اولا بلغة قريش لكمال فصاحتها فلما
تعسرت على ساير العرب نزل التخفيف بسؤال النبي عم وسقط وجوب رعاية
تلك اللغة حتى جاز للكل ان يقراء بالكل فلما جاز للعربي مع كمال قدرته على
ان يقراء بلغة غير من العرب فلغير العربي مع عجزه اولى قال ورخصة الاسقاط
لا تختص بالعذر اقول فيه بحث لانا لا نم كون هذه الرخصة رخصة اسقاط بل
رخصة ترفيه وتخفيف ولو كان كذلك لما جاز العمل بالعزيمة فان من احكام رخصة
الاسقاط ان يأثم العامل بالعزيمة كما في الحكم المسافر المتم للاربع ولابس الخف
الغاسل للرجل وههنا ليس كذلك اذ لو قراء بالعربي يجوز ويسقط الفرض به

حاصل الجواب ان اطلاق النظم على النحو

بالاجماع بل هو اولى للسلامة عن الخلاف قال وقد نظم بكلمة او اكثر اقول اي بنزيد
كلمة او اكثر فان اشتراط عدم التأويل وعدم الاحتمال للمعاني انما هو في الكلمات
القرآنية لا في اللفظ العجمية قال فان قيل ان كان المعنى قرآنا يلزم عدم اعتبار
النظم في القرآن الخ اقول منشاء السؤال قول المص بل اعتبر المعنى فقط بعد
قوله وقد روى عن ابي حنيفة انه لم يجعل النظم لازما في حق جواز الصلوة وتقريره
ان الامام بعد ما لم يجعل النظم لازما في حق الصلوة بل اعتبر المعنى فقط لا يخلو
اما ان يكون المعنى المجرد قرآنا عنده اولا الاول باطل لاستلزامه عدم اعتبار
النظم في القرآن وهو محال لان النظم اما نفس القرآن بناء على التحقيق او
جزؤه بناء على التسامح وعلى التقديرين يمتنع انفكاكه عنه واستلزامه ايضا
عدم صدق الحد عليه وهو ايضا باطل لانا قد حققنا انه جامع ومانع وكذا الثاني
لاستلزامه عدم فرضية قراءة القرآن في الصلوة لان النظم الذي هو قرآن بالاجماع
لم يجعله فرضا في الصلوة وما اكتفى عنه اذا لم يكن قرآنا يلزم ذلك بالضرورة وتقرير
الجواب انا نختار اولا الشق الاول واللازمان انما يلزمان اذا لم يعتبر الامام النظم
خلقا وليس كذلك لانه اقام العبارة الفارسية مقام النظم المنقول فجعل النظم مرعيا
منقولا في المصاحف تقديرا وان لم يكن تحقيقا ونختار ثانيا الشق الثاني واللازم
المذكور انما يلزم اذا تعلق جوازها بقراءة القرآن المحدود وليس كذلك بل هو متعلق
بمعناه والامام حمل قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن على وجوب رعاية المعنى
دون النظم لدليل لاح له ولعل ذلك الدليل ان الظاهر ان من في الآية للتبعيض
بقرينة ذكر التيسير وقد نقل عن بعض الافاضل ان بعض ما تيسر من القرآن نوعان

بعض بسيطي كالآية ولكونها مما هو بعض من التمام وبعض معنى تركيبي كالمعنى بدون
النظم العربي فيكون كل منهما جائز القراءة من غير عموم البعض لهما قال ويثبت الحكم
في المجاز لا بالقياس اقول لا يقال الزيادة على الكتاب بالقياس لا يجوز لانها في معنى النسخ
لانا نقول الزيادة انما يلزم اذا كان اللفظ قطعيا في مدلوله وهيهنا ليس كذلك لان اكثر
اهل التفسير على ان المراد بالقرآن الصلوة لا معناه الظ والمعنى والله اعلم اقرءوا
ما تيسر من الصلوة ولو سلم ان المراد ذلك فهو عام خص منه البعض وهو ما دون
الآية وسيانه انه يكون ظنيا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس قال قال فخر الاسلام
لان ما قاله ظاهر المخالف كتاب الله تع لها اقول فيه نظر لان الرجوع ان يثبت في
لا يفيد قوله حيث وصف المنزل بالعربي لانه كما وصفه بذلك وصفه بكونه في زبر
الاولين قال الله تع وانه لتنزيل رب العالمين نزل به الروح الامين على قلبك لتكون
من المنذرين بلسان عربي مبين وانه لفي زبر الاولين اولم يكن لهم آية ان يعلمه
علماء بني اسرائيل ولو نزلناه على بعض الاعجمين فقرأه عليهم ما كانوا به مؤمنين
والضماير كلها راجعة الى التنزيل بمعنى المنزل هو الظ من نظم القرآن لان غيره تعقيد
لفظي وهو مخل بالفصاحة محل ما عرف في موضعه على انه تاويل بعض لا يلزم غيره
ودفع ما هو الظ وقوله بلسان عربي مبين ليس بقاطع في تعلقه بنزل لجواز
تعلقه بالمنذرين ولئن سلم فبالنظر اليه لا يجوز القراءة بالفارسية وبالنظر الى
قوله لفي زبر الاولين يجوز واعمال الدليلين ولو بوجه اولى من اهمال احدهما
فيحمل قوله لفي زبر الاولين على حالة الصلوة لانها حالة المناجاة والاشتغال
بنظم خاص يذهب بالرقة ويحمل الاول على تقدير تعلقه بنزل على غير حالة الصلوة

اقول الرجوع لم يثبت يقينا بل نقله واحد من العلماء وان كان هو الاصح
فاحتيج بالضرورة الى بيان وجه كل من القولين اولا والرجوع ثانيا واما قوله
ثانيا لانه كما وصفه بذلك وصفه بكونه في زبر الاولين لكن لا يخفى بعد كون
معناه فيها لان ذكر القرآن الذي هو عبارة عن النظم الدال على المعنى
سيما بلفظ التنزيل وارادة مجرد معناه خلاف الظ ولو قال صاحب
الكشاف ان معانيه فيها ثم قال وليس بواضح بل الظ ما اختاره وهو ان
ذكره مثبت في الزبر فانه وان كان ايضا مجازا لكنه لشهرته كاد ان يلحق
بالحقيقة اذ يقال فلان في دفتر الامير ولا يفهم منه الا ثبوت ذكره فيه ومنه
قوله تع وكل شيء فعلوه في الزبر فان الثابت في دواوين الحفظة ليس
نفس الاعمال بل ذكرها فاضمحل به ما ذكر بقوله ولئن سلم فبالنظر اليه لا يجوز
الا فتدبر واستقم قال وفخر الاسلام قدم باعتبار ظهور المعنى وخفائه من ا
اللفظ لها اقول يعني انه قدم التقسيم باعتبار الظهور والخفاء على التقسيم
باعتبار الاستعمال نظرا الى ان متعلق التقسيم الاول مقدم على متعلق
التقسيم الثاني لان التصرف في الكلام نوعان تصرف في اللفظ بجعله بحيث
يفهم منه المعنى وهو معنى جعله موضوعا له ولا شك ان الاول مقدم على الثاني
لترتب الثاني عليه فالتقسيم المتعلق بالاول يكون مقدما على التقسيم المتعلق
بالثاني بالضرورة ثم الاستعمال مرتب على ذلك التصرف المنقسم الى النوعين
ويجوز ان يكون ذلك اشارة الى التصرف في المعنى ويؤيده ظاهر قوله حتى كانه
لوحظ اولا المعنى ظهورا وخفاء ثم استعمل اللفظ فيه فالتقسيم لتقسيم المتعلق

العمل هو الشيخ الجليل الاكمل ذكره التوربشتي
عن الامام فلا حاجة الى الاستدلال وان لم يثبت ج ع
قوله فيه نظر الخ اي في الاستدلال بقوله تع بلسان عربي على عدم الجواز في قوله في زبر الاولين
قد ضعف الاستدلال بانه وصفه بكونه في زبر الاولين ح
والتصرف في المعنى بجعله بحيث يفهم اللفظ بالظهور والخفاء وغيرهما وهو معنى جعله موضوعا صح

اقول

به يكون مؤخرا عن التقسيم بها بالضرورة اعلم ان الامام فخر الاسلام قال
هكذا والثاني في وجوه البيان بذلك النظم والثالث في وجوه استعمال
ذلك النظم وجريانه في باب البيان واراد ان البيان نوعان نوع يعتبر قبل
الاستعمال بالنظر الى نفس الدلالة وهو المراد في قوله في وجوه البيان
ونوع يعتبر بعد الاستعمال بالنظر اليه دون الدلالة وهو المراد في قوله
وجريانه في باب البيان وما قيل المعرفة اذا اعيدت معرفة يكون الثانية
عين الاول فليس بكلي كما سياتي في موضعه ان شاء الله تعالى واما المص
فقد قسم البيان الاول بظهور المراد للسامع فاخره عن الاستعمال و
ما ورد عليه انه عين الوقوف على المراد فقسم الرابع بكيفية الدلالة وفيه نظر
ههنا اما اولا فلان الدلالة كون اللفظ بحيث يفهم معناه باي طريق كان
فهي بكيفيتها متقدمة على الاستعمال المتقدم على الوقوف فكيف بنفس الوقوف
بتلك الوجوه الكيفية واما ثانيا فلان الظهور والخفاء في وجوه البيان
ليس الا بحسب الدلالة اذ الذي بحسب الاستعمال ما في الصريح والكناية
كما سبق فلابد ان يقدم الظهور والخفاء على اقسام الاستعمال كتقدم
الدلالة عليه اذ هي في الحقيقة اقسام الدلالة وتسميتها اقسام البيان
لكونه مسببا عنها ولهذا قلت في مرقاة الوصول الثاني باعتبار دلالته
عليه وضوحا وخفاء قال لانه ان دل على معنى واحد فاما على الانفراد
اقول اراد بالدلالة الدلالة الوضعية بقرينة ما سبق من كون التقسيم
باعتبار الوضع لا يقال فح يشكل قوله فان ترجح البعض على الباقي فهو المأول

لان الترجيح

لان الترجيح في المشترك ليس باعتبار الوضع بل بتامل المجتهد ورأيه
وفي الواحد لانا نقول سياتي ان المعدود من اقسام الوضع هو المشترك
الذي ترجح بعض وجوهه بالتامل في نفس الصيغة بملاحظة الوضع
الاصلي وسياتي تحقيقه ان شاء الله تعالى قال والاقرب ما ذكره المص
وهو انه عبارة عن الوضع الخ اقول فان قيل فما فائدة ذكر الصيغة
والهيئة بدل الوضع الذي هو اخصر من ذلك قلت بيانها موقوف على مقدمة
وهي ان الوضع كما انه نوعان شخصي وهو تعيين اللفظ بازاء المعنى ونوعي
وهو قد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين
للدلالة بنفسه على معنى مخصوص يفهم منه بواسطة تعيينه له كالحكم بان كل اسم غير
الى نحو رجال ومسلمين ومسلمات فهو جمع من مسميات ذلك الاسم وكل جمع
عرف باللام او الاضافة فهو لجميع تلك المسميات الى غير ذلك ومثل هذا من باب
الحقيقة كالموضوعات الشخصية بل اكثر الحقائق من هذا القبيل كالمثنى والجمع
والمصغر والمنسوب وعامة الافعال وسائر المشتقات والمركبات وبالجملة كل
ما يكون دلالته على المعنى بالهيئة وقد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل
لفظ وضع لمعنى فهو عند القرينة المانعة عن ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك
المعنى تعلقا مخصوصا ودال عليه بمعنى انه يفهم منه بواسطة القرينة لا
بواسطة هذا التعيين ومثله مجاز لتجاوزه المعنى الاصلي اذا تقرر هذا فنقول
الوضع عند الاطلاق لا يراد به الثالث لقصوره بالنسبة الى الاولين فكان
مظنة ان يتوهم عدم ارادة الثاني ايضا لو ذكر الوضع لقصوره بالنسبة

اما الاول فترك دفعا للايهام ولانه انما قدم الهيئة على المادة مع تاخرها عنها فى
الوجود لما عرفت ان اكثر الحقايق دالة على المعنى بالهيئة سيما الامر والنهى الذين
عليهما مدار الاحكام الشرعية فلو ذكر الوضع لم يحصل هذه الفائدة اللطيفة قال
وعبر عن التقسيم الثانى بقوله فى وجوه السؤال ذكر النظم وجريانه فى باب البيان
اى طرق السؤال الى آخره اقول يعنى عبر فخر الاسلام عن التقسيم الثانى على راى
المص والا فقد عرفت انه عبر التقسيم الثانى بقوله فى وجوه البيان بذكر النظم
ثم ان الشارح سكت عن تغيير الوجوه فى التقسيم الاول وفى الثلثة الباقية
بالطرق ولعل ذلك لعدم صحته فى الاول اذ لا معنى لطرق النظم صيغة ولغة
كما لا يخفى فالظاهر ان يفسر الوجوه فى جميع التقسيمات بالجهات والاعتبارات ويراد
بها الاقسام الحاصلة بتلك الاعتبارات ونظاير ذلك اكثر من ان يحصيها العبارات
قال وهذا التعريف شامل للاسماء التى وضعت اولا للمعانى الخ اقول اجاب
عنه بعضهم بمنع الوضع فى الالفاظ المنقولة والالفاظ الموضوعة فى اصطلاحين لمعنيين
ومنع تعدد الوضع فى الاسماء الخمسة المنقولة الى العلمية بناء على تغير الوضع بجعل اللفظ
بازاء المعنى اولا وبعضهم بان المراد بالوضع للكثيرين ان يكون ثم وضع واحد
بالشخص او النوع او اريد فى المقسم اللغوى او ان لا يتخلل بين الوضعين
نقل وكلاهما فاسد اما الاول فلا قتضائه ان لا يكون المنقولات حقايق و
هو باطل بالاتفاق كما تقرر فى موضعه واما الثانى فلعدم انفهامه من اللفظ
بل الصواب ان يقال لا نم انها ليست من المشترك وتصحيح البعض لا يكون
حجة على الاطلاق ولو سلم فالمقصود ههنا ليس تحقيق حقيقة المشترك حتى

بحث

ان اراد بالشرط عدم تخلل النقل فسلم وان اراد الشرع اللازم فسلم ولا يفيد
ح

ان المراد بعدمها فى تحقيق المشترك ما

بحث رعاية جميع القيود المميزة له على الاطلاق بل تميزه عن باقى الاقسام
وهو يحصل بهذا القدر بلا مرية ولو سلم فالمفهوم من اطلاق قوله وضعا
متعددا وتمثيله بالعين ثم قوله وضع تارة وتارة وتارة ان يكون
الاوضاع متساوية فى المرتبة بحيث لا يكون لبعضها مزية رجحان على
الآخر فيخرج المنقولات لان وضع المنقول عنه اصل ووضع المنقول
اليه فرع عليه قال والاقرب ان يقال هذا القيد للتحقيق اقول
يعنى ان قوله وضعا واحدا للتحقيق حقيقة العام والايضاح لا
لاخراج المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة لخروجه بمستغرق
لجميع ما يصلح له لانه غير مستغرق له على ما تحقق فى مباحث المشترك لانه
لا عموم له وفيه بحث لان خروجه بالاخير لا ينافى اسناد الاخراج الى
الاول كما فعله الشارح فى المطول فى تعريف المجاز العقلى وقيل
يرى قريبا ولكنه فى غاية البعد اذ اللفظ لا يصلح لتلك المعانى
المتعددة جميعها معا حتى ينتفى عنه الاستغراق وانما يراد به احدها
وهو مستغرق لجميع ما يصلح له فلا يخرج به المشترك عن الحد
وليس بشيء لانه بالنظر الى احدها ليس بمشترك كما ذكره قبيل
قوله والاقرب والكلام فيه وانما اشتراكه بالنظر الى معانيه و
صلوحه لجميعها معا ليس بشرط فى صورة النفى فان قولنا غير مستغرق
لجميع ما يصلح له يمكنه لا يستغرقه وان لا يكون ما يصلح له ابتداء
كما قالوا فى تعريف العلم بصفة توجب لمحلها تميزا لا يحتمل النقيض

بقوله

اعم من ان يكون شاملا لما يصلح له
ح

انه يتناول المتصورات لان عدم احتمال النقيض اعم من ان
يوجد النقيض اولا قال فان قيل المراد بالاستغراق اعم من
ان يكون على سبيل الشمول اقول في كل من السؤال والجواب بل وفي جواب
السؤال الثاني ايضا بحث لانه صرح في بحث العام ان معنى العموم
على سبيل البدل ان يتعلق الحكم بكل واحد بشرط الانفراد وعدم
التعلق بواحد آخر فيه امران احدهما كل واحد والاخر بشرط
الانفراد والاول لا يجري في المشترك لما سيحقق من امتناع
تعلق الحكم بكل واحد من معانيه ولو بشرط الانفراد بل لا يتعلق
الا بواحد منها فقط فلا يصح قوله في السؤال والمشترك مستغرق لمعانيه
على سبيل البدل والثاني لا يجري في النكرة المثبتة لان تعلق الحكم فيها انما
هو بواحد واحد ان كانت مفردة او بجماعة جماعة ان كانت جمعا سواء
كانا مجتمعين مع الغير او منفردا عنه فلا يصح قوله في الجواب جماعة يدخل
في حد العام النكرة المثبتة الخ ولا قوله في جواب السؤال الثاني فانه متفرقين
يستغرق الآحاد على سبيل ~~السؤال الثاني فانه يستغرق الآحاد~~
على سبيل البدل فان قيل هذا صحيح في الجمع المنكر وفي المفرد على
قول من جعله موضوعا للجنس اما على قول من جعله موضوعا للفرد لكون تعلق الحكم فيها بواحد واحد او جماعة جماعة
المنتشر فلا لان الوضع تخصيص اللفظ بالمعنى فلو استعمل في فرد
لا ينتفي التخصيص فينتفي الوضع قلنا قد صرح الشارح في بحث المشترك
ان التخصيص ههنا ليس تخصيص الثبوت بل تخصيص الاثبات وهو

في الجمع المنكر

لا يقتضي

٨٦

لا يقتضي الاثبات ان لا يراد باللفظ الا الفرد الواحد فليتامل قال والمراد
بالوضع تكثيرا اقول المقصود من هذا الكلام توجيه ما ارتكب المص من
كون كل من العام والمشترك واسماء العدد موضوعا للتكثير ليست صلة
للوضع بل هي للمعاقبة فكانه قيل ان وضع لان يحصل الكثير ويحتمل ان
يجعل اللام صلة ويجعل الكثير اعم من الكثير في نفسه بان يتعدد الوضع والكثير
بحسب اجزائه والكثير بحسب جزئياته وسيأتي ان الشارح قد اعترف فيما نقل
عنه انه تكلف لا يقال لفظ العشرة مثلا موضوع لمفهوم كلي صادق على مجموع
تلك الآحاد من حيث هو مجموع وصدق العشرة على كل فرد من العشرات
مثل صدق الرجل على كل فرد من افراد الرجال فهي في قوله وحدان الكثير
وقوله او جزء من اجزاء الموضوع له مسامحة وانما هو جزء من اجزاء ما
صدق عليه الموضوع له لانا نقول العدد لكونه كما استفصل بعض الكثرة في
مفهوم جميع اسماء ما فوق الواحد من العدد فيكون لفظ العشرة موضوعا
لما ذكر وصادقا على ما ذكر لا ينافي اشتمال مفهومها على الكثرة فقد يراد قال
المعتبر هو الاجزاء المتفقة في الاسم كاحاد المائة اقول فان كل واحد من تلك
الآحاد يصدق عليها انه واحد من المائة كما يصدق على كل فرد من افراد
الانسان انه انسان فيناسب تلك الاجزاء جزئيات مفهوم الانسان
المتحققة بحسب ذلك المفهوم قال كيف ولم يستعمل الا فيما وضعت
له بالوضع الشخصي اقول فان قيل لا ينافي هذا ما سبق من قوله وهذا
معنى الوضع النوعي كذلك قلنا لا لان المستعمل فيه نفي النكرة و

ومحصله ان اللام في الكثير

المجموع

بلغ

فيما وضعت له بالوضع الشخصي

الكلام لا يبلغ كونه نوعيا خطابا ورياءه

العموم انما استفيد من وقوعها في سياق النفي فكان الواضع قال كل نكرة
وقعت فيه لنفي كل فرد فان قيل اذا افادت العموم بل الوضع النوعي فلا
يكون مجازا فانه ايضا موضوع بالوضع النوعي قلنا لا لما عرفت ان
الوضع النوعي نوعان احدهما مختص بالحقيقة والآخر بالمجاز وبالخروج عنه
من الاول قال الا لما يتضمنها المائة من الاحاد اقول حصول هذا الاحراز
ايضا مبنى على التحقيق الذي ذكرنا من عموم صورة النفي فلا تغفل قال وقوله
مستغرق مرفوع صفة لفظا ومعنى استغراقه الخ اقول يمكن ان يكون مجرورا
صفة كثير كما قبله ومعنى استغراق الكثير ان لا يكون شيء مما تناوله اللفظ خارجا
عن ذلك الكثير قال وعلى هذا التفسير اقول يعني على تقدير كون الجمع المنكر
عاما عند من يقول باستغراقه وتلخيص المقام ان بعض العلماء لم يشترطوا
الاستغراق في العموم ولم يقولوا بالاستغراق في الجمع المنكر وان قالوا بعمومه
وبعضهم شرطوه فيه ولم يقولوا به فيه وبعضهم شرطوه فيه وقالوا به فيه فلا
عبرة ولا عكس لكنه فليتأمل قال وفائدة بين اقول فائدة لعين بين
لان المص قد اختار فيما يجيء ان العام اخرج بعض افراده بغير مستقل
حقيقة في الباقي مطلقا والذي اخرج بمستقل حقيقة من حيث التناول ود
ومجاز من حيث الاقتصار فلما اختار هناك ان العام المخرج
بعض افراده حتى لم يبق فيه الاستغراق حقيقة في الباقي فظن ان انتفاء
الاستغراق يوجب انتفاء العموم لانه شرط فيه عنده وجب ههنا الغرض ٢ التعرض
لم يرد بهذه الواسطة لانه موضوع للكثير بوضع واحد وليس بخاص

بعضهم لم يشرطوا الاستغراق في العموم ولم يقولوا بالاستغراق في الجمع المنكر وقالوا بعمومه وبعضهم شرطوا الاستغراق في العموم ولم يقولوا بالاستغراق في الجمع المنكر ثم قالوا بعمومه وبعضهم شرطوه فيه وقالوا بالاستغراق فيه ... لم يقل احد بعمومه في العموم والاستغراق في الجمع المنكر كما في
8

ولا عام

٨١

ولا عام ثم يعترض الشارح على مختار المص هناك فلو اراد الشارح
ههنا الاشارة الى ذلك كان حق العبارة ان يقول اراد بقوله وكذا كل عام مخصوص
على البعض وسيجيء فان تأمل ولا تغفل قال اي التأمل في الصيغة كما في ثلثة
قروء اقول بيانه ان الحنفية حملوا القروء على الحيض دون الاطهار خلافا للشافعية
لانهم تأملوا في نفس جوهر الكلمة فوجدوها قد وضعت لمعنى الاجتماع حتى ان
القراءة انما سميت قراءة لاجتماع الحروف او الكلمات بل القرية ايضا على ما
قيل فحملوها على معنى يناسب الاجتماع وهو الحيض المجتمع في الرحم دون الاطهار
قال قيد بذلك لان المضمر والفرد خارج عن الاقسام وكذا اسم الاشارة اقول لا يخفى ما يرد
على ظاهر عبارته وتوجيهه ان المص لما اراد ان يعمم الاسم اولا الى الصيغة
والعلم واسم الجنس وكان المضمر واسم الاشارة خارجين عن هذه الاقسام قيد
الاسم بالظاهر لاخراج المضمر واراد عن اسم الاشارة بقرينة التعميم ولا يمكن ان
يراد باسم الاشارة ما يقابل المشترك حتى يشملها ايضا لانه لا اصطلاح
فيه فبطل ما قيل زعم العلامة ان هذا تعميم للظاهر في مقابلة المضمر ثم اخرج
عنه اسم الاشارة ايضا والحال ان المضمر علم وكذا اسم الاشارة وهما معرفتان
ويصدق عليهما حد المعرفة وكل ما هو علم لا يخرج عن هذا التقسيم لانه خاص
بجميع الاسماء لكونه دائرا بين النفي والاثبات فالمراد بالظاهر ما يقابل المشترك
ثم يرد على الشارح انهما كما خرجا عن الاقسام فقد خرج عنها الموصولات
ايضا فلو ثم يتكلف الاقتصار عليهما لا يفاد انها داخلة في العام لان المراد
بالعام ههنا ما وقع فيما من الصيغة واسم الجنس والموصول ليس منها و

القول لجواز كون القسم اعم من المقسم من وجه كلام ظاهرى لا يعبا به فالو لقايل
ان يقول هذا التقسيم لا يصدق الا على صفة لها اقول هذا الاعتراض انما يرد على
توجيه الشارح لكلام المص لا على ما افادت عبارة المص موافقا لما تقرر عند الجمهور
والتحقيق موقوف على تقديم مقدمة اتفق عليها راى الشارح وساير المحققين وهى ان الاسم
قد يوضع لذات مبهمة باعتبار معنى هو المقصود فيتركب مدلوله من ذات مبهمة
لم يلاحظ معها خصوصية اصلا ومن صفة معينة مقصودة فيصح اطلاقه على
كل متصف بتلك الصفة ومثل ذلك يسمى وذلك المعنى المعتبر فيه يسمى مصححا كضارب صفة ح
ومستخرج وافضل وعطشان ونحو ذلك ويلزم ذكر موصوف معين لفظا او تقديرا
تعيينا للذات التى قام بها المعنى وقد يوضع لذات معينة ولا يلاحظ معها شىء
من المعانى القايمة بها فيكون اسما لا يشتبه بالصفة قطعا كرجل وابل ونحوهما و
قد يوضع لها ويلاحظ فى الوضع معنى له تعلق بها وذلك على قسمين الاول
ان يكون المعنى خارجا عن الموضوع له وسببا باعثا لتعيين الاسم بازائه كاحمر اذا
جعل علما لرجل لذات فيه حمرة وكالدابة اذا جعلت اسما لذوات الاربع فى
الغرابيبها سببا للوضع لا جزء من مفهوم اللفظ الثانى ان يكون ذلك المعنى داخلا
فى الموضوع له فيتركب من ذات معينة ومعنى مخصوص كاسماء الالة والزمان
والمكان والدابة اذا جعلت اسما للذوات الاربع مع دبيبها وهذان القسمان
ايضا من الاسماء ولا يقال صفة لشىء لكن ربما يشتبهان بالصفة والقسم الاخير
اشد التباسا لان المعنى المعتبر فى الوضع داخل فى مفهوم كل منهما والمستدل
على ان المقصود هو المعنى او الذوات بان الاول لا يوصف ويوصف به والثانى

بالعكس

بالعكس اذا عرفت هذا فاعلم ان المص لما اراد ان يبين الصفة بحيث يمتاز عن
الاسم المشتبه بالصفة جعل المعنى المصدرى مع تاخره عن الذات بالذات مقدما
فى الذكر والاعتبار على الذات المبهمة التى يدل عليها وزن الفعل اشارة الى ان
المقصود الاصلى فى الصفة هو المعنى المصدرى وانما يلاحظ الذات ضرورة
قيام المعنى به وقد نبه على هذا القدر من التبعية بادخال مع على وزن المشتق
الدال فان مع كثيرا ما يدخل التابع كما فى قوله تع ان الله معنا وان الله مع
الصابرين وغير ذلك حيث قال الاسم الظاهر كان معناه عين ما وضع له
المشتق منه مع وزن المشتق بصيغة فجعل مع متعلقا بوضع ووزن المشتق
مندرجا تحت الوضع واراد بما وضع المشتق منه المعنى المصدرى وبما
وضع له وزن الذات وكان كل من المعنى المصدرى والذات داخلا فى الموضوع المشتق ح
له لكن الاول بالقصد الاصلى والثانى بالتبع فكانه قال ان كان معناه عين
المعنى المصدرى المقصود بالذات والذات المقصودة بالتبع فصفة فخرج
الاعلام المشتقة نظرا الى المعنى الاصلى كاحمر لان المعنى المصدرى ليس جزء
من الموضوع له كما عرفت وخرج اسماء الزمان والمكان والالة لان المعنى وان كان
جزءا منه فيها لكنه ليس مقصودا بالذات بل الامر بالعكس واكثر الناس قصر
النظر على ظاهر وزن المشتق ولم يتعرض الى الذات فارتكب فى التوجيه والاعتراض
ما ترى من التمحلات والتعسفات حيث استدل الاعتراض على اسم الزمان
والمكان والالة الى وزن المشتق بتقييده بوزن الفاعل والمفعول و
لما ورد ان هذا مما لا دلالة للفظ عليه التجأ فى دفعه الى التنوع ثم رتب

عليه الاعتراض بالبس على وزن الفاعل والمفعول والشبه: تنبيه عن الثمرة ثم
ان المص ذكر ساير اقسام الاسم المشتبه بعضها بالصفة حيث قال والا اى وان
لم يكن كذلك وصدقه اما بان لا يوجد فيه المعنى اصلا او يوجد ولكن لا يدخل في الموضوع
له او يدخل ولكن لا يكون مقصودا فان تشخص معناه نعلم والا فاسم جنس
وكل من العلم واسم الجنس اما مشتق اولا فالعلم الذى ليس بمشتق هو الاسم المحض
الغير المشتبه بالصفة كزيد مثلا والمشتق مشتبه بها كاحمر ويدخل فيه علم الجنس
لان التشخص اعم من الخارجي والذهني والاسم الذى ليس بمشتق هو الاسم المحض
الغير المشتبه بها اصلا كابل وفرس والمشتق هو المشتبه بها اشد اشتباه كاسماء الزمان
والمكان والالة ولا يخفى ان ليس المراد بكون العلم مشتقا اشتقاقه نظرا الى المعنى
العلمي بل الى الاصل المنقول عنه المعتبر في حال العلمية في الجملة ولهذا جوز النحاة
دخول اللام عليه فاندفع قول النحرير ولا يخفى ان العلم لا يكون مشتقا الا ان
اراد به الطعن على المص كما هو الظاهر هذا ما يتسر لى من تقرير مراد المص وتحقيقه بعون
الله الملك الفياض وحسن توفيقه قال قوله ان اريد به المسمى بلا قيد فمطلق مشعر
بان المراد الى اخره اقول لعله انما استفاد هذا الاشعار من حمل المسمى على الطبيعة
النوعية بملاحظة رجوع ضمير اشخاصه في المتن الى المسمى وقوله في الشرح لان المطلق
وضع للواحد النوعي فليتامل قال وليس كذلك للقطع بان المراد به يمكن دفعه
بان المقصود الاصلى نفس المسمى دون الفرد وانما جاءت الفردية بالنظر الى
امر عارض مثلا في قوله تعالى فتحرير رقبة اريد بالرقبة نفس المسمى بمعنى ان خصوصية
الفردية ليست ملحوظة اصلا وانما جاءت من اضافة التحرير فانه لا يقع الا

كاحمر ودهمان

على الفرد

الا على الفرد كما يقال في العهد الذهني كما ادخل السوق والتشرالله ان المراد نفس
المسمى والخصوصية من القرينة ولذا قيل انه في المعنى كالنكرة قوله عند الاطلاق
للسامع فيدان للتعيين وعدمه والاحسن ان اعلم ان المعاني الموضوع لها
سواء كانت معاني المعارف او النكرات معلومة للواضع حال الوضع وهو ظ
وكذا للمتكلم عند الاستعمال والا لم يفد كلامه مقصوده وكذا السامع لان الكلام
فيما اذا كان عالما بالوضع والا لم يفد التخاطب معه فالوقوف بين المعرفة
والنكرة لا يحصل الا بما قال بعض الافاضل ان التعريف يقصد به معين عند
السامع من حيث انه معين كانه اشار اليه بذلك الاعتبار واما النكرة فقد يقصد
بها التفات النفس الى المعين من حيث ذاته ولا يلاحظ معها تعينه وان
معينا لكن بين مصاحبة التعيين وملاحظته فرق جلى وتمهيد في تصوير ذلك
مقدمة هي ان فهم المعاني من الالفاظ بمعونة الوضع والعلم به فلا بد ان يكون
المعاني متصورة ممتازة بعضها عن بعض عند السامع فاذا دل بلفظ على معنى
فاما ان يكون ذلك الاعتبار اى كون المعنى معينا عند السامع متميزا في
ذهنه ملحوظا معه اولا فالاول يسمى معرفة والثاني نكرة والمص اشار الى
هذا التحقيق حيث اراد بالاطلاق الاستعمال بقرينة ذكر السامع وجعل عند
الاطلاق والسامع قيدين للتعيين وعدمه كما اعترف به الشارح واراد بقوله
اذ لا فرق بين المعرفة والنكرة في التعيين وعدم التعيين عند الوضع انهما لا
يفترقان بالتعيين في المعرفة وعدمه في النكرة عند الوضع لانهما مستويان في التعيين
بالنظر اليه وبقوله لانه اذا قال جاءني رجل يمكن ان يكون الرجل معينا للمتكلم انه

يمكن ان يكون كذلك لكن الواضع لما لم يعتبر التعيين بالنظر اليه في المعرفة ولم يلتفت
الى ذلك التعيين بل الى التعيين بالنظر الى السامع لانه المعتبر عند الوضع فكان
المص قال المعرفة ما وضع لشئ معين للواضع تعينه عند السامع عند السامع
حال الاستعمال والنكرة ما وضع لشئ غير معين للواضع تعينه عند السامع
حال الاستعمال اذا عرفت هذا فاعلم ان تعريف المص لهما احسن مما نقل الشارح
اما اولا فلان الموضوع له فيهما مذكور فيما اختاره دون ما نقل الشارح واما
ثانيا فلانك قد عرفت ان مدار الفرق بين المعرفة والنكرة ملاحظة حال الاستعمال
واعتبار التعين والامتياز عنده وعبارة المص تفيده دون ما نقل ثم ان
قوله فالمعتبر في التعين وعدمه ان يكون ذلك بحسب دلالة اللفظ الى اخره منظور
فيه اما هذا القول فلانه وان كان مسلما في نفسه لكنه لا يخالف ما ذكره المص كما
تحققته واما قوله بحالة الاطلاق فلما عرفت ان مراده بالاطلاق الاستعمال
والشارح معترف بكونه معتبرا الا انه ماخوذ فيما استحسنه من التعريفين واما
قوله دون الوضع فلما عرفت ان المراد به الاستواء عند الواضع وهو مطابق
للواقع واما قوله ولا بما عند السامع فلما عرفت ان مدار الفرق فكيف
لا يكون معتبرا واما قوله لانه اذا قال جاءني رجل يمكن ان يكون الرجل معينا
للسامع ايضا فلانك قد عرفت ان هذا الاحتمال لا يكفي في كون اللفظ معرفة بل
لا بد من اعتبار الواضع ذلك التعيين وملاحظته الحمد لله ملهم الصواب و
اليه المرجع والماب قال يريد ان تمايز الاقسام المذكورة اقول اعلم ان اكثر
ما يكون اعتبار الحيثيات في التقسيمات لتحصيل التباين والانفلاف دون

الاجتماع

الاجتماع والايتلاف ولهذا قال الشارح فيما سبق فان قلت من حق الاقسام
التباين والاختلاف وهو منتف في هذه الاقسام ثم قال في جوابه على انه لو جعل
الحيثيات ما تقابله كفى فيه الاختلاف بالحيثيات والاعتبارات والمص
ما جعل اعتبارها ههنا سببا لدفع توهم التنافي بين الاقسام على خلاف
ما اشتهر بين الانام احتاج الى توجيه هذا الكلام وتوضيح المرام فقال يريد
ان تمايز الاقسام المذكورة ليس بحسب الذات يعني انه لو كان كذلك لثبت
التنافي وامتنع الاجتماع وليس كذلك بل بحسب الحيثيات والاعتبارات
فيمكن الاجتماع بينها قال والكلام بعد موضع النظر اقول يمكن نقل عنه انه قال
للقطع بان الواضع هو واضع الجنس المشترك هو الموضوع للكثير بان يكون الكل واحد
من الكثير نفس الموضوع له لا اعم من ذلك على ما هو مقتضى عبارته ولان تغيير
الوضع للكثير بما ذكرنا من تقييد اجزاء الكثير بكونها متفقة الحقيقة بما افتر
نصحي للكلام ولا دلالة للفظ عليه اصلا وان الوضع للواحد النوعي لا
يقابل الوضع للكثير بهذا المعنى بل يندرج فيه ولانه اذا كان الجمع واسطة
بين العام والخاص بناء على عدم قرينة الاستغراق لم يكن من اقسام التقسيم
صيغته ولغته كما ذكره في الماقول اقول فيه نظر لما عرفت ان المص اختار
ان العام المخرج بعض افراده حقيقة في الباقي فيكون الباقي معنى وضعيا
بالضرورة لا كما قال على زعم المص ولانه لا وجه لجعل الجمع المنكر سيما جمع القلة
موضوعا للكثير غير محصور عند من لا يقول بعمومه الا بتكلف وهو ان يراد
انه لا دلالة في اللفظ على تعيين عدد اجزاء الكثير وحينئذ فالمفرد ايضا كذلك
بمعنى انه لا دلالة فيه على تعيين عدد جزئيات الكثير ولان من الفاظ
العموم ما يقع للخصوص مع القطع بانه لم يوضع الا وضعا واحدا
وان كان ذلك الوضع لكثير غير محصور لم يكن خاصا ولان جعل الصفة
مقابلا للاسم الجنس خلاف الاصطلاح اقول فيه ايضا نظر لانه لم يجعلها

مقابلة لاسم الجنس بل لاسم الشامل للعلم واسم الجنس وهو موافق لما قال
صاحب الكشاف فان قلت اسم هو ام صفة ولانه جعل المطلق من اقسام
الخاص حيث وضع للواحد النوعي وقد جعله فيما للنكرة حيث جعلها للمسمى
بلا قيد والنكرة لبعض المسمى غير معين والاشكل ان مثل رقبة مطلقة ونكرة
مع ان المراد منها واحد فقال فيه ايضا نظر لان الشارح معترف بان
الخارج من التقسيم بعض انواع النكرة وهو ما يستعمل في الفرد دون نفس
المسمى ولهذا اورد تعريف المعرفة والنكرة بحيث يشمل الاقسام
كلها فليتامل قال كالرجل والفرس اذا اول اللام فيها للعهد
الخارجي والمعهود هو المنكر منها للقطع بانه الموضوع للواحد بالنوعي و
المعهود من اقسام الخاص دون المعرف باللام لاستعماله في العهد وتعريف
الجنس ونحوه من الاستغراق وغيره قال وذكر فخر الاسلام ان الخاص
كل لفظ وضع لمعنى واحد اقول لا يخفى ان فخر الاسلام بين مدخول كل
ورد عليه ان الكل مستغنى عنه واعتذر بعضهم بان المراد بالمعنى مدلول
اللفظ فذكر الثاني من قبيل التخصيص بعد التعميم لنكتة ورد بانه
تكلف لان تلك النكتة انما تعتبر في المحاورات الخطابية والمقام مقام
التعريف وبعضهم بان المراد بالمعنى مقابل العين والمقصود تعريف قسمي
الخاص الحقيقي وهو خصوص العين والاعتباري وهو خصوص المعنى نبه
على جريان الخصوص في المعاني والمشتبهات بخلاف العموم فانه لا
يجري في المعاني ورد بان ليس المراد بعدم جريانه فيها انه يخص بكلم
العين للقطع بعموم لفظ الحركات والعلوم واشباهها فذهب الشارح
الى ان المراد به ان المعنى الواحد لا يعم المتعدد متعدد او اراد بها
ذكره بعض المحققين ان الاطلاق اللغوي امر سهل انما النزاع في عموم جريان العموم
في واحد متعلق لمتعدد وذلك لا يتصور في الاعيان انما يتصور في

في العا





٨٢

الحي الذهنية والاصوليون ينكرون وجودها يعني ان الامر الواحد الذي يطلق
على متعدد لا تحقق له الا في اللفظ عند من لا يعترف بالوجود الذهني قال الامام
الغزالي الرجل له وجود في الاعيان ووجود في الاذهان ووجود في اللسان اما
وجوده في الاعيان فلا عموم له اذ ليس في الوجود الا زيد وعمرو ولا يوجد رجل
مطلق يشملهما واما وجوده في اللسان فيتحقق فيه العموم لان لفظ الرجل قد
وضع للدلالة ونسبة الى زيد وعمرو في الدلالة فيسمى عاما باعتبار نسبة
دلالته الى المدلولات الكثيرة واما الوجود الذهني فيتحقق فيه ايضا العموم
ان قيل به لان معنى الرجل يسمى كليا باعتبار ان العقل من شانه يأخذ من مشاهدة
زيد صورة الرجل واذا رأى عمرا لم يأخذ منه صورة اخرى بل عين ما
اخذه من قبل ونسبته الى زيد كنسبته الى عمرو فان سمي بهذا المعنى عاما
فلا باس قال وهذا التعريف لقسمي الخاص اقول هذا اشارة الى تعريف
فخر الاسلام للخاص بدليل قوله الآتي انه اذا كان تعريفا لقسمي الخاص
كان الواجب ان يورد كلمة او دون الواو وفيه ان المحدود
ليس مجموع القسمين اما الحقيقي فيستفاد من قوله وكل لفظ وضع له فانه
يتناول خصوص النوع والجنس ومعاني الافعال والحروف وقيل
هذا اشارة الى فهم الكل من تعريف فخر الاسلام واليه بانه لو كان
اشارة الى تعريف فخر الاسلام لوجب ان يشير الى الخاص الاعتباري من
المعاني و ايضا يحتاج الى تاويل قوله هذا لانه ذكر تعريفين على ذلك
التقدير ولا يخفى انه اي نشأ من سوء الفهم وقلة التدبر فليتدبر

من قوله وكل اسم وضع لمسمى معلوم على الانفراد
فان المراد به خصوص العين والاعتباري
يستفاد صح صح

قال

قال وقيل المراد ان لفظ الخاص مقول بالاشتراك على معنيين اقول هذا
هو التوجيه الموافق لما اختاره الفاضل الآمدي في الاحكام حيث
قال والحق في ذلك ان يقال الخاص قد يطلق باعتبارين الاول هو
اللفظ الواحد الذي لا يصلح مدلوله لاشتراك كثيرين فيه كاسماء الاعلام
من زيد وعمرو ونحوه الثاني ما خصوصيته بالنسبة الى ما هو اعم منه وحده
انه اللفظ الذي يقال على مدلوله وعلى مدلول غيره لفظ اخر من جهة واحدة
كلفظ الانسان فانه خاص يقال على مدلوله وعلى غيره كالفرس والحمار
لفظ الحيوان من جهة واحدة انتهى ولو فسر بالحكم الشرعي اي قوله
لم يبعد اقول بعيد جدا لان الكلام ههنا في افادة الخاص المعنى
لا الحكم الشرعي على ما صرح به المص فيما سبق وعقد هذا الباب لذلك
والعجب ان هذا مع غاية وضوحه وقرب العهد بكلام المص كيف خفي
على النحرير واما عبارة القوم في هذا المقام ان الخاص يتناول
مدلوله قطعا ويقينا لما اريد به من الحكم الشرعي ففي غاية الحسن والرصانة
لانهم لم يفرقوا بين افادة المعنى وبين افادة الحكم الشرعي كما فرق المص
فتاتي لهم ذلك القول دونه قال واما الزيادة فلان حكم حمل القرء
على الحيض اقول مقتضى قوله السابق ان يقول ههنا واما الزيادة
فكما في المثال الثاني لكن ذكره في صورة الكلام الالزامي فكانه قال واما
الزيادة فكما اذا اطلقها في الحيض فان تلك الحيضة لا تعتبر عندكم فا
لواجب ثلث حيض وبعض اجيب عن الاول بان الكلام في

حيث قال فيبحث في هذا الباب عن الخاص والعام والمشترك والحقيقة والمجاز ونحوها من حيث انها تفيد المعنى

غيره

لا لافادة المعنى

لخاص

في الخاص واشهر ليس كذلك بل هو عام او واسطة اما ان الكلام في
الخاص فلان قوله فنفي قوله تعالى ثلثة قروء متفرع على قوله الخاص من حيث
هو خاص يوجب الحكم قطعا وان اشهرا عام او واسطة فلانه جمع منكر و
هو عند من لا يشترط الاستغراق عام وعند من يشترط واسطة والغرض
عليه بان الخاص كما يحتمله هو قطعي في معناه كذلك العام قطعي فيما انتظم
وشمله فان انصرف عنه السؤال من وجه اتاه من وجه آخر وعلى تقدير
ان يكون العام ظنيا او الجمع المنكر واسطة فهذا المنكر خاص لانه قيد
بمعلومات والمعلومات هي الشهران وعشر من الثالث فاشهر
معلومات في قوله شوال وذو القعدة وعشر ذي الحجة ولو كان
كذلك لكان خاصا كذا هذا اقول اما الجواب عن قوله ان الخاص
كما هو قطعي في معناه كذلك العام فهو ان الكلام ههنا ليس في بطلان
موجب اللفظ بالنقصان عن مدلوله وهو موجود في العدد
اذ لا يصح اطلاق الثلثة على اثنين وبعض بخلاف الجمع المنكر
لانه عام عند من لا يشترط الاستغراق وواسطة عند من يشترط
والفريقان متفقان على كونه حقيقة في جملة فرج عنها بعض منها واما
عن قوله وعلى تقدير ان يكون العام ظنيا الخ فهو ان قوله اشهر
معلومات معلومات لكونه مركبا لا يسمى خاصا والكلام في الخاص
وعن الثالث بانه وجب تكميل الحيضة الاولى الخ يعني
لانا انه لا يعتبر تلك الحيضة وجب ثلاث حيض وبعض تلك بل يعتبر

تلك الحيضة لكن يجب تكميلها ببعض الرابعة الا ان الحيضة الواحدة
لما لم يقبل التجزية وجبت بتمامها فلا يجب الا ثلث حيض كما هو
موجب النص فلا يكون ما ذكر في صورة الالزام الزاما علينا ولا
يتاتى للشافعي ان يقول مثل ما يقول لان الواجب عنده ليس ثلثة
اطهار غير الطهر الواقع فيه الطلاق بل اثنان معه وانما الواجب عليه
ان يتخلص عما ذكر في نقصان العدد فظهر ان قوله وليس الواجب
الخ ليس له دخل في الجواب وانما ذكر بيانا للواقع وتوضيحا للجواب
فتدبر قال نعم يفيد ابا حنيفة في دفع ما يورد من المعارضة اقول
اراد بالمعارضة بطريق القلب وهو جعل العلة بعينها علة لنقيض
الحكم بعينه بان يقال ان القرء ان حمل على الحيض يبطل موجب
الثلثة اما بالنقصان عن مدلولها ان اعتبر الحيض الذي وقع فيه
الطلاق واما بالزيادة ان لم يعتبر ودفعه ان يقال لا نسلم ان
الحيض الذي وقع فيها الطلاق ان لم يعتبر كان الواجب ثلثة حيض
وبعضا بل الواجب بالشرع ليس الا الحيض الثلثة الكاملة كما ذكر
في الاطهار وانت خبير بانه لا يفيد ابا حنيفة ايضا في دفع تلك المعارضة
لانه وان قال بوجوب ثلثة حيض كوامل غير الذي وقع الطلاق فيه
ولكن لا يطرق ان الذي وقع فيه غير معتبر بل بما ترانه وجب تكميل
الحيضة الاولى بالرابعة فوجبت بتمامها ضرورة عدم التجزية قلنا
هو مناف فيما سبق ايضا فينبغي ان يفيد الشافعي ايضا فليتامل

المعارضة

فان قيل لا نسلم

قال فلنا دخل الامور المستمرة تحت العدد كما يتوقف على الانتهاء يتوقف
على الابتداء اه اقول للسائل ان يقول جواز اطلاق الطهر الواحد على البعض
من الاول ليس لمجرد الانتهاء الى الحيض بل ينضم اليه وقوع الطلاق قبل
ذلك البعض فيحصل بمجموع الاطلاق وينضم اليه التحرز عن لزوم تطويل
العدة فليحصل الموجب فان قيل اذا طلق في اخر حيث فاجاءه الحيض
لا يحصل التطويل قلنا يكفي حصوله في ساير الاحوال مع كثرتها وقلة
تلك المادة قال الا ان كون الاول من هذا الباب ليس بظاهر الظاهر كونه
من هذا الباب ظ والخفاء ان كان في طريق ثبوت لفظ الطلاق حيث
لم يذكر ظاهرا وانما ثبت بطريق بيان الضرورة كما سيأتي وبعد ما ثبت
باي طريق كان يكون الطلاق ح ثبت لم يذكر ظاهر وانما ثبت بطريق
بيان الضرورة كما سيأتي وبعد ما ثبت باي طريق كان يكون الطلاق
خاصا في مدلوله بلا خفاء اللهم الا ان يقال اذا كان ثبوته بطريق بيان
الضرورة لا يكون الطلاق من قبيل المنطوق والخاص منه فليتامل قال وليس
بمستقيم لان قوله والمطلقات يتربصن الاية اه اقول يعني ان قوله المص
ثم قال المص فان طلقها اي بعد المرتين يقتضي ان يكون مرتين في قوله ذكر
الطلاق المعقب للرجعة مرتين بيانا لتعدد الطلاق ولا شك ان ذكره تعالى
الطلاق تارة بقوله والمطلقات يتربصن بانفسهن واخرى بقوله الطلاق
مرتان لا يدل على التعدد فالصواب ان قوله مرتين ليس قيد الذكر كما ذكر
بل للطلاق فاما حال عنه او صفة لحذف الموصول مع بعض الصلة والاول

من قوله ولا شك ان ذكره تعالى

اصح لفظا لضعف حذف الموصول مع بعض الصلة لكنه اظهر معنى ولعل
اختيار الشارح لهذا قوله لبيان كيفية الطلاق ومشروعية يعني لبيان ان
المشروع ان يوقع مرة بعد اخرى فهو لبيان الكيفية دون الكمية وان كان
بيان الثانية لازما لبيان الاول لان الطلاق اذا اوقع مرة بعد اخرى يكون
اثنين لا محالة فلا ينافيه قوله الآتي اي ثنتان لانه تعبير باللازم قال اي فعل
الزوج هو الذي تقرر فيه ملتبس وهو الطلاق اقول يعني ان ما فعله الزوج
من قوله تتخلص به المرأة بعد الافتداء سواء كانت بلفظ الطلاق او الخلع
طلاق لا فسخ اما الاول فظ واما الثاني فبدلالة سبب النزول فان الآية
كما سيأتي نزلت في الخلع فدلت على تسميته طلاقا قال وهو الذي عبر عنه
فخر الاسلام بترك العمل الخ اقول الزيادة على النص عبارة عن اثبات
امر زائد على ما يفيده النص تابع له غير مستقل كزيادة جزء او شرط او علة
وترك العمل بالخاص اقوى منها في الفساد لانه ابطال لما يفيده صريح اللفظ
بخلاف الزيادة قال فكانه قال فان طلقها بعد الطلقتين اللتين كلتاهما
او احديهما خلع اقول فيه بحث لان مقتضى هذه العبارة لزوم كون
الطلقتين او احديهما خلعا وليس كذلك لان الخلع انما هو على تقدير اخذ
المال فحق العبارة ان يقال فكانه قال فان طلقها بعد الطلقتين اللتين
يجوز ان يكون كلتاهما او احديهما خلعا وافتداء قال وبهذا يندفع
اشكالان الخ اقول اي بما قررنا من كلام يؤدي الى ان يكون فان طلقها
بعد الطلقتين اللتين كلتاهما او احديهما خلع يندفع اشكالان بيان الاول

مطلب في معنى الزيادة على النص

ان الفاء

ان الفاء في قوله فان طلقها تقتضي وجوب كون الخلع بعد الطلقتين لانها
للتعقيب فيقتضي وقوع ما بعدها عقيب ما قبلها وما بعدها خلع
وما قبلها طلقتان فيجب ان يكون الخلع عقيب الطلقتين وبيان
الثاني ان الخلع اذا كان طلاقا وهو مترتب على الطلقتين لزم كون قوله
فان طلقها بيانا لطلاق رابع لان ما بعد الثلث رابع بلا مرية ووجه
اندفاع الاول ان قوله الخ وما بعدها خلع وما قبلها طلقتان ممنوع لما
عرفت من التقرير السابق ان الخلع مندرج تحت الطلقتين لا مغاير
لهما فكيف التعقيب واليه اشار بقوله وذلك لان الخلع ليس بمترتب
على الطلقتين ووجه اندفاع الثاني ان قوله وهو مترتب على الطلقتين
ممنوع بل المترتب عليه انه على تقدير الخوف لا جناح في الافتداء غايته انه
يدل على الخلع المندرج تحت الطلقتين وهو لا يقتضي ترتب الخلع عليه و
اليه اشار بقوله والمذكور عقيب الفاء الخ ثم قوله هو يندفع به اشكال آخر
ايضا وهو ان الخلع لما اندرج في ضمن قوله الطلاق مرتان ولم يستقل
بافادته قوله فان خفتم الا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت
به لم يعد الفاء مترتب الطلاق على الخلع بل على مطلق الطلاق فلم يحصل
مطلوبكم وهو الاستدلال بالفاء على مشروعية الطلاق بعد الخلع ووجه
الاندفاع ما اشار اليه بقوله لانه ليس بخارج عن الطلقتين فان الفاء
اذا افادت مشروعية الطلاق بعد الطلاق الشامل للخلع فقد افادت
مشروعيته بعد الخلع بلا مرية لان الترتب على الاعم يقتضي الترتب على الاخص

بلا عكس قوله لكن يرد اشكالان الخ يعني يرد على التقرير الذي اندفع
به الاشكال اشكالان آخران احدهما انه افاد اندراج الخلع في قوله
الطلاق مرتان وهو يقتضي ان لا يكون المراد بذلك القول هو الطلاق
الرجعي بناء على ما قرروا به ان الخلع طلاق باين وقد قال في الاول ذكر
الطلاق المعقب للرجعة مرتين على ان مرتين قيد للطلاق وثانيهما انه
يقتضي ان لا يصح التمسك بالآية في ان الخلع طلاق وانه يلحقه الصريح لان
المذكور في الآية على هذا التقرير هو الطلاق على مال لا الخلع لانه يجب ان
يكون بلفظ الخلع على ما هو المأخوذ في تعريفه وآجاب عن الاول علامة
شراح اصول فخر الاسلام وارتضاه الشارح بان كونه رجعيا انما هو
على تقدير عدم وارتضاه الشارح بان كونه رجعيا انما هو
على تقدير عدم اخذ المال اقول فيه بحث لان قوله تع الطلاق مرتان
اما ان يقيد بكونه رجعيا او لا فعلى الاول لا يستقيم توزيعه الى الرجعي و
الباين وعلى الثاني لا يستقيم قول المص ذكر الطلاق المعقب للرجعة و
يمكن ان يقال يختار الشق الثاني ونقول معنى قول المص ذكر الطلاق
الذي يمكن ان يعقبه الرجعة فيكون حاصل الجواب لا نسلم ان المراد بقوله
الطلاق مرتان هو الطلاق الرجعي وانما هو على تقدير عدم الاخذ واجا بوا
عن الثاني بان الآية نزلت في الخلع لا الطلاق على مال فانها نزلت في ثابت
بن قيس بن شماس رضي الله عنه فكان قد اعطى زوجته جميلة اخت
عبد الله بن ابي حديقة على وجه الصداق وكان النشوز منها اذ روى

انها اتت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت يا رسول الله لا
اعتب على ثابت في دين ولا خلق ولكني اكره الكفر في الاسلام
لشدة بغضي اياه فقال عليه السلام اتردين عليه حديقته فقالت
نعم وزيادة فقال عليه السلام اتردين عليه حديقته فقالت نعم وزيادة
فقال عليه السلام اما الزيادة فلا فاختلعت منه وكان ذلك
اول خلع وقع في الاسلام اقول فيه ايضا بحث لان سبب النزول
ان اعتبر افاد وجوب تقدير لفظ الخلع في الآية لا الطلاق فيجوز ان
يحمل على الفسخ كما زعم الشافعي اذ المانع عنده لفظ الطلاق فلا يكون
بيان الضرورة الذي زعم انه في حكم الملفوظ بيانا ويمكن ان يقال
دلالة ما ذكرنا من بيان الضرورة على تقدير لفظ الطلاق اقوى من
دلالة سبب النزول على تقدير لفظ الخلع فيعتبر سبب النزول في حمل
الطلاق الذي جعل في حكم الملفوظ على الخلع لان فيه اعمالا للدليلين
بقدر الامكان وهو اولى من اهمال احدهما فليتامل قال وقد يجاب
بان الطلاق على مال اعم الخ اقول يعني يجاب عن الثاني بانا سلمنا ان
المفهوم من الآية هو الطلاق على مال لكنه اعم من الخلع لما ذكرنا ولا شك
ان الاعم يصدق على الاخص ويحمل عليه وان ما يلحق الاعم يلحق
الاخص كما سبق واعترض عليه بان الشافعي لا يسلم اعميته من الخلع
حتى لو سلمها لم يصح نزاعه في الامرين المذكورين قال فان قيل الفاء في
لوجود العطف الخ اقول هذا سوال على اهل الكلام يعني ان ما ذكرتم من

التوبيخ يرمبني على كون الفاء في قوله تع فان طلقها للتعقيب وذا
لا يجوز لاستلزامه الزيادة على الكتاب بل ترك العمل بالخاص وذلك
لان كونه للتعقيب يقتضي وجوب تقدم الافتداء والخلع على الطلقة
الثالثة وذا يقتضي عدم جواز ها قبله فيلزم الزيادة لانه اثبات
شرط حقيقة بل ترك العمل بفاء فان طلقها وقد عرفت سابقا ان ترك
العمل بالخاص اقوى في الفساد من الزيادة فلهذا ذكره الشارح
بطريق الاضراب قال قلنا لو سلم فبالاجماع والحديث والمشهور
كحديث العسيلة اقول يعني لا نم انها لو كانت للتعقيب لزم الزيادة
او ترك العمل بالخاص وانما يلزم لو وجب تقدم الافتداء والخلع
على الطلقة الثالثة وليس كذلك غايته الجواز ولا فساد فيه ولو سلم
لزوم احدهما فانما لزم بالاجماع والحديث المشهور وكل منهما قطعي
يجوز النسخ به اقول في الاجماع بحث لانه لا ينسخ به كما سياتي في موضعه
ان شاء الله تع قوله كحديث العسيلة فان ذلك الحديث كما سياتي قد
ورد في ثلاث طلقات خلت عن الخلع قال لا يقال الترتيب في الذكر
لا يوجب الترتيب اقول يعني لا يقال في الجواب عن قوله فان قيل الفاء
في الآية لمجرد العطف الخ وحاصله لا يلزم من انتفاء كونه للترتيب في ا
الوجود كونه لمجرد العطف لجواز كونه للترتيب في الذكر وهو لا يوجب
الترتيب في الحكم وحاصل الجواب ان اللزوم ثابت لان مطلق
العطف لكونه من التوابع يفيد الترتيب في الذكر بخصوص وضع الفاء

يجب

يجب ان يكون للترتيب في الوجود قال واعلم ان هذا البحث مبني على ان
يكون التشريح باحسان اشارة الى اقول ذكر المحققون ان تفسير التسريح باحسان
بالطلقة الثالثة قول مرجوح والراجح المشهور تفسيره بترك الرجعة وهو
القول المحلى والمذهب الجليل قال وح لا دلالة في الآية على شرعية الطلاق
عقيب الخلع اقول اقتصر عليه لان الدلالة على كون الخلع طلاقا باقية كما لا
يخفى اقول ارادة ان تبتغوا الشاء اقول نقل عن الشارح انه قال ذكر الارادة
تقرير للمعنى لا بيان الاحتياج اليها في صحة حذف اللام اذ لا يشترط في حذفها
من ان وان كون المفعول له فعلا لفاعل الفعل المعلل مثل جئتك ان
تكرمني وانما لم يحمله احد على حذف الباء لانه لا معنى للاحلال بالابتغاء قال
المحض فلا ينفك الابتغاء اي الطلب هو العقد الصحيح اقول ههنا بحث ايحاث
ذكرناها في مرآة الاصول ولا باس بان نذكرها ههنا ونزيد عليها
بعضا من الفوائد الاول ان الابتغاء ورد مطلقا عن الالصاق بالمال في قوله تع فانكحوا ما طاب لكم والمطلق عندنا لا يحمل على المقيد
الثاني ان ابطال موجب الخاص يلزمكم ايضا لانكم قيدتم وجوب مهر المثل
بالدخول او الموت فلم يلحق وجوب المال بالعقد الثالث الثالث انه
سواء اتصل الابتغاء الصحيح ملصقا بالمال فمقتضى هذا ان لا
يكون الابتغاء المنفك عن المال صحيحا لا ان يكون صحيحا وموجبا
لثبوت ما انتفى او سكت عنه والجواب عن الاول ان المطلق
يحمل على المقيد عندنا ايضا اذا اتحد الحكم والحادثة ودخل الاطلاق و

التقييد على الحكم المثبت كما سيأتي وهيهنا كذلك وعن الثالث انا لم نقيد وجوب
وجوب المهر بما ذكر بل الوجوب متحقق قبله بالعقد وانما المقيد به تقرره
في ذمته وهو غير الوجوب وعن الثالث ان قوله تعالى لا جناح عليكم ان
طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة دل على تحقق الطلاق بدون
سبق فرض المهر وهو انما يترتب على النكاح الشرعي فاذا صح النكاح بدون
تسمية المهر وجب ان يحمل الاية التي نحن فيها على ما حملناها عليها فان قيل ما ذكرتم
ينتقض بما اذا زوج المولى امته بعبده حيث يصح النكاح ولا يجب المال
قلنا فيه روايتان الاولى انه يجب ثم يسقط ان لا فائدة في الوجوب
لانه يلزم المرء له عليه فلا اشكال على الثانية انه لا يجب ابتداء وهي المنشأ
للاشكال ودفعه ان العبد خارج عن خطاب قوله تعالى ان تبتغوا باموالكم
لانه ليس بمالك للمال والاضافة للتمليك قال لكن المفوضة التي نكحت
نفسها بلا مهر ما نكحت لا يصح اقول يعلم من هذا ان لفظ نكحت في قول
المص اي التي نكحت بلا مهر ونكحت على ان لا مهر لها يجب ان يقرا بصيغة
المبني للمفعول قال الباء لفظ خاص اقول المناسب لكلام المص تقديم شرح
هذا على شرح قوله والخلاف هيهنا في مسئلة المفوضة نقل عن الشارح
انه قال انما عدل عما ذكره غيره من ان الابتغاء لفظ خاص لان الذي يبطل
في المفوضة ليس ابتغاء النساء بل اقترانه والتصاقه بالمال فلا بد
من صرفه الى ما ذكره المص اي يبطل موجب الابتغاء من حيث كونه
متعلقا للباء قال المشهور ان الفرض حقيقة في القطع والايجاب اقول

يعني

٩١

يعني انه حقيقة في القطع لغة وفي الايجاب شرعا قال مع ان الثابت في ضمن ليس
بمقدر اقول هذا مرتبط بقوله وعطف فان العطف وحده بلا انضمام عدم
التقدير شرعا في ضمن اليه لا يكون قرينة على كون الفرض بمعنى الايجاب دون
التقدير قال وتعديته بعلى لتضمين معنى الايجاب اقول هذا جواب عن قوله
بقرينة تعديته بعلى وقوله وما ملكت ايمانهم الخ جواب عن قوله وعطف
ما ملكت ايمانهم وحاصل هذا ان لفظ فرضنا ذكر ويراد بالثاني غير ما اريد
بالاول وهو معنى الايجاب فيحصل المقصود بلا لزوم الجمع بين الحقيقة
والمجاز قال ولما كان هذا مخالفا لتصريح الائمة بانه حقيقة الخ اقول يرد على
ظاهره انه لو عدل عنه لما قال خص فرض المهر اي تقديره وجوابه انه عدل عن
القول بكون الفرض حقيقة في التقدير الى القول بكون لفظ فرضناه باعتبار
اشتماله على الاسناد خاصا في ان مقدر المهر هو الشارع مع غاية وضوح
كون الاسناد اليه وعدم احتياجه الى البيان وهو لا ينافي كون مجرد الفرض
حقيقة في القطع لغة والايجاب شرعا فظهر ضعف ما قيل ان اثبات الحجة على
الشافعي رحمه الله يتوقف على مقدمتين احدهما ان معنى الفرض التقدير و
الاخرى ان الكناية عبارة عن الشارع والمص تعرض للاخر والاصوليين لبوت
للاول فلا عدول فيه وذلك لان الاصوليين انما تعرضوا لكون الفرض حقيقة
في معنى التقدير ولم يقل به المص بل قال يكون فرضنا باعتبار اشتماله
على الاسناد خاصا في المعنى المذكور مع غاية وضوح المسند اليه وكم بينهما
فليتامل قال وتحقيقه ان اسناد الفعل الى الفاعل اقول فيه كلام لان

لفظ فرضنا من هذه الجنسية مركب فلا يكون خاصا لانه من اقسام المفرد على ما
صرح به فيما سبق في مباحث القرآن حيث قال هو يطلق في هذا المقام على المفرد
حيث يقسم الى الخاص والعام والمشترك وكذا كل قال وهذا انما يصح منه الا
انه يتوقف على كون الفرض هنا باعتبار بمعنى التقدير دون الايجاب اقول يجب
ان يحمل الفرض ههنا على التقدير دون الايجاب لان ما في علم الله تع ينبغي
ان يكون مقدار المهر اذ قد علمنا ذلك من قوله تع ان تبتغوا باموالكم ان اصل
المهر الواجب هو المال فتدبر قال فتفسير الاولى ان لفظة حتى في قوله تع اقول اعلم
ان الشافعي ومحمد رحمهما الله قد قررا دليلهما في مسئلة الهدم بحيث تضمن
الاعتراض على دليل الامام الاعظم وابي يوسف اولا بالمنع وثانيا بالتسليم
وقد اجاب عنهما اصحابنا لكنهم لم يحرروا السؤال والجواب حتى ان الشارح
رحمه الله تع قد خلط بين السؤالين والجوابين فلا علينا ان نحرر الكلام اولا
ثم نربط كلام الشارح الذي كان محرر فنقول وبالله التوفيق اعلم ان الصحابة
رضوان الله عليهم اجمعين اختلفوا في ان الزوج الثاني هل يهدم حكم ما مضى
من الطلاق واحدا كان او اكثر حتى اذا ملكها الزوج الاول ملكها بحل لا يزول
الا بثلث تطليقات اولا فذهب بعضهم الى الاول واختاره الامام و
ابو يوسف رحمهما الله تع وبعضهم الى الثاني واختاره محمد والشافعي وزفر رحمهم الله تع
وجه الثاني انه لو هدمه لاثبت حلا جديدا واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة
فلانه حكم لحرمة ولهدمها لا يكون الا باثبات الحل واما بطلان اللازم فلانه
لو اثبته لزم ترك العمل بقوله تع حتى تنكح زوجا غيره لان حتى خاص في الغاية

وان

وان الغاية في انتهاء ما قبلها لا في اثبات حكم ما بعدها فالزوج الثاني يكون غاية للحرمة
السابقة لا مثبتا لحل جديد وانما ثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها من
بنات آدم خالية عن المحرمات ولو سلم انه يثبته لكن بعد وجود المغيا وهو
التطليقات الثلاث لا قبله فلا يكون هادما لما دونها فالحاصل ذلك كما لو حلف لا يكلمه
في رجب حتى يستشير اباه فاستشاره قبل رجب لغت حتى لو كلمه في رجب
قبلها حنث ونحن نقول في اثبات صحة اللازم محللية الزوج الثاني اي اثباته
الحل لم يثبت بقوله تع حتى تنكح ليلزم ما ذكر بل باشارة حديث العسيلة
حيث روى ان امرأة رفاعة قالت لرسول الله صلى الله عليه وسلم ان
رفاعة طلقني ثلاثا فتزوجت بعبد الرحمن بن الزبير فلم اجد معه الا مثل
هذا واشارت الى هدبة ثوبها تتهمه بالعنة فقال لها اتريدين ان
تعودي الى رفاعة فقالت نعم فقال عليه السلام لا حتى تذوقي من عسيلته
ويذوق من عسيلتك وهذا الحديث عبارة في اشتراط وطيه في التحليل
لكونه مسوقا له وهو ثابت بها بالاشارة لان النكاح فيها بمعنى العقد كما اختاره
المتأخرون بقرينة اسناده فانها لا تسمى واطية كما اختاره القدماء
السند لا بانه حقيقة فيه والاسناد مجازي باعتبار معنى التمكين و
ارتكابه اولى من ارتكاب مجازين لغويين في النكاح والزوج وذلك
لانا لا نسلم انه مجاز في العقد لجواز كونه حقيقة شرعية فيه ولو سلم فاسناد
الوطي اليها ولو باعتبار معنى التمكين لا يكاد يستعمل كيف ولو جاز ذلك
لجاز الراكب في المركوب والضارب في المضروب بخلاف الزنا فانه اسم

للتمكين المقارن بالوطئ الحرام فارتكابه اولى من ارتكابه واشارة الى كونه محللا
لانه عليه السلام غيا عدم العود وهو الرجوع الى الحالة بالذوق فاذا وجد
الذوق انتهى عدم العود فاذا انتهى يثبت العود اذ لا واسطة وهو
حل حادث قطعا ليس مثل الحل الثابت بالسبب السابق فيستند
الى الذوق بالضرورة فظهر الفرق بين حتى في الآية وحتى في الحديث
مشهور تجوز الزيادة به على الكتاب والحاصل انا استدللنا على مطلوبنا
باشارة حديث استدل الخصم معنا بعبارته على مطلوب متفق عليه بيننا
وبينه وايضا نثبت المحللية باشارة حديث اللعن وقوله عم لعن
المحلل والمحلل له فانه عبارة في ذمها واثبات فاسقة لها لانه عم مابعث
لعانا واشارة الى انه مثبت للحل لان المحلل من يثبت الحل وهو وان
كان مدلول اللفظ لكن الكلام لم يسق له فيكون ثابتا بالاشارة وكفى
للجواب عن قوله ولو سلم انها تثبته الى ان يهدم ما دونها بدلالة الحديث
الذي فانه لما افاد باشارته كون الزوج الثاني هادما للحرمة الغليظة افاد
كونه هادما للخفيفة بطريق الاولى وهو معنى الدلالة فان قيل لم يلزم
اثبات الثابت قلنا انما يلزم لو ثبت في المتنازع فيه الحل الكامل ابتداء
وهو ممنوع بل يكمل الحل ويزيده كزيادة الحرمة في ظهار بعد ظهار و
يمين بعد يمين ولو سلم فانما يستحيل اذا اجتمع الاصل والزائد
وليس كذلك فانه لما اثبته لما فيه من الفائدة ولم يمكن ازدياد الطلاق
على الثلاث شرعا اقتضى ثبوت الثاني انتفاء الاول اذ لا فائدة فيه

كتجديد

كتجديد البيع بثمن غير الاول آه ونقول تداخل الحلان تداخل العدتين و
هذا الحديث وان كان من الاحاد لكنه لا يخالف مقتضى الكتاب فيجوز
العمل به فيما سكت عنه واذا تاملت فيما ذكرنا من التحرير وامعنت
النظر فيما صورناه باحسن التصوير يتعين ان قوله ان لفظ حتى في
قوله تع الى قوله بالاباحة الاصلية اشارة الى بيان بطلان اللازم و
منع الملازمة اثبات الزوج الثاني الحل و قوله فوطئ الزوج الثاني الى اشارة
الى تسليم ذلك ومنع ثبوت المط وهو هدم ما دون الثلث وقوله وجوابه ان
المراد الى قوله حيث قال لا حتى تذوق ليس بجواب عن كلام الخصم بل بيان
للكلام متفق عليه بيننا وبين الخصم وتوطئة لاثبات حقية اللازم والجواب
عن ابطاله وقوله جعل الزوج الى اثبات لها وجواب عنه وقوله وبقوله عم
اثبات وجواب ايضا وقوله ففيما دون الثلث يكون الزوج الثاني الى
بيان لثبوت الحكم واستيناف لكن ان قوله وبقوله عم عطفا على قوله
بالحديث المشهور ليس كما ينبغي لان حديث اللعن لا يثبت اشتراط
الدخول بل محلليته باشارته وهدمه ما دون الثلث بدلالته ولهذا
قال المرحوم الامام فخر الاسلام وفي ذكر العود دون الانتهاء اشارة
الى التحليل وفي حديث آخر لعن المحلل والمحلل له حيث عطف قوله في
حديث آخر على قوله وفي ذكر العود واشار الى انه ايضا دال بالاشارة
هذا ما سنح لي من الله الملك الوهاب من توضيح المقام المشتبه على كثير من اولي
الالباب والحمد لله ملهم الصواب واليه المرجع والماب قال وجوابه ان انتفاء

الضماح

جواب سؤال

ثبت بقوله تعالى جزاء لما اقول فيه بحث لان الايراد من قبل الشافعي ان كان
كما نقل لا يحتاج في دفعه الى مثل هذا التكلف بل نقول حجتنا قوله عليه السلام لا غرم
على السارق بعدما قطعت يمينه اذ اثباته مسكوت عنه النص بخبر الواحد
جائز بلا خلاف لا يقال النص جعل القطع جميع الموجب فاذا انتفى الضمان
بالحديث يكون بعضه وذا لا يجوز بخبر الواحد لانا نقول المناسب للموجبية
هو الضمان فجعل انتفائه من الموجب من فساد الوضع ولو سلم فان اريد بالنص
ما قوله تعالى كان استفادته منه بالاشارة من حيث تعلق له بالخاص والكلام فيه
وان اريد قوله تعالى جزاء لما كان هذا الكلام آخرا نظيرا لما نقل عن الشافعي رحمه الله تعالى
والمقصود تصحيحه فصل قال حكم العام عند عامة الاشاعرة التوقف
له اقول هذا الفصل لبيان ما تعبده صيغة الخاص بالنظر اليه قال الآمدي في الاحكام
اختلف العلماء في ان العموم هل له في اللغة صيغة موضوعة له مخصوصة به
تدل عليه ام لا ثم نقل المذاهب فليكن هذا على ذكر منك اذ قد يقع الغلط
بسبب الغفلة عن هذا قال يصح تخصيص العام من الكتاب بخبر الواحد و
القياس اقول ينبغي ان يحمل هذا على التخصيص ابتداء لان التخصيص
بما بعد التخصيص بالكلام مستقل موصول جائز بالاتفاق كما سيأتي قال وادعى
بيان انه منكر ان اقول لا يقال ليس في كلام المص ما ينبئ بالاشتراك
لانا نقول سيأتي ان المص حاك كلام القدماء وقد صرحوا في كتبهم بالاشتراك
فوجب ان يحمل الايراد في عبارته على الناشئة من الوضع تحقيقا لمعنى الحكاية
وسيأتي زيادة بيان ان شاء الله تعالى قال فلانه يطلق على الواحد والكل

حكم

فاقطعوا

تابعه وصيغة العموم بالنظر الى الوضع اللغوي كما ان الفصل الاول لبيان صيغة

في الاطلاق

لا يلزم

في الاطلاق لحقيقة قوله لا يقال من ذلك ان يكون مشتركا لجواز كونه موضوعا
للقدر المشترك بين الواحد والكثير لانا نقول قول الشارح فيما سيأتي
علما ان يكون للجمع مجازا آه جواب عن هذا فلا تغفل الجواب عن الاول انه
يحمل لما لا يرد عليه انه اثبات اللغة بالاولوية والترجيح مثل ما اورد
على الاستدلال المذهب الثاني لان الكلام ههنا في اثبات الحمل ونفيه ولا
تعلق له بالوضع لانه ليس من اقسامه بخلاف الاستدلال الآتي فانه متعلق بالوضع
كما سيأتي قال فقال ابو سفيان واعد رسول الله صلى الله عليه وسلم اقول
بيانه ان ابا سفيان بن حرب امير مكة حين اراد ان ينصرف من حرب احد نادى
رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا محمد موعدنا موسم بدر في العام القابل
فقال صلى الله عليه وسلم ان شاء الله فلما دنى الميعاد خرج ابو سفيان مع
اهل مكة ثم القى الله تعالى الرعب في قلبه فندم على الخروج فلقي في الطريق نعيم
بن مسعود الاشجعي فقال له ابو سفيان الحق بالمدينة فثبط المؤمنين عن
الخروج للقتال ولك عشر من الابل فقدم المدينة والمسلمون يتجهزون
للخروج للقتال فقال لهم ان الناس قد جمعوا لكم قال والجواب انه اثبات اللغة
بالترجيح اقول قيل فيه بحث وهو انا لا نسلم ان في استدلال المذهب
الثالث اثبات اللغة بالترجيح وهو انما ادعى الارادة دون الوضع حيث
قال وعند البعض يثبت الادنى وهو الثلثة في الجمع والواحد في غيره لانه
المتيقن وكلام الشارح يؤيد هذا حيث قال في توضيح قوله لانه المتيقن
لانه ان اريد به الاقل فهو عين المراد وان اريد ما فوقه فهو داخل في المراد

فيلزم ثبوته على التقديرين واقول بان المراد ثبوت الادنى في عبارة المص ثبوته
بحسب الوضع وكذا بالمراد في عبارة الشارح في ثلاث مواضع مراد الواضع
فانه قال ان اراد المستعمل الاقل فهو عين مراد الواضع وان اراد ما فوقه
فهو داخل في مراده فيلزم ثبوت الاقل بحسب الوضع على التقديرين اذ على الاول
يكون نفس الموضوع له وعلى الثاني جزءا منه بخلاف الكل فان كونه مراد الواضع
مشكوك اذ ربما كان مراده الوضع فلا يتناول الكل اصلا وذلك لان المص
والشارح حاكيان ولكن من حكى هذا المذهب والاستدلال له من الافاضل كالآمدي
وابن الحاجب وشراح مختصره وغيرهم حكاه بحيث يتضمن دعوى الوضع قال الآمدي
في الاحكام وذهب ارباب الخصوص الى ان هذه الصيغ حقيقة في الخصوص
مجاز فيما عداه ثم قال واحتج ارباب الخصوص فاولها ان تناول اللفظ
للخصوص متيقن وتناوله للعموم محتمل فجعله حقيقة في المتيقن اولى وذكر
لفظ الحقيقة في مواضع ثلثة وقال المحقق في شرح المختصر قال قوم الصيغة
حقيقة للخصوص وهي في العموم مجاز ثم قال والقائلون بان هذه الصيغ
حقيقة في الخصوص قالوا اولا الى ان قال فجعله حقيقة للخصوص المتيقن
اولى من جعله للعموم المشكوك فيه وغير ذلك من عبارات العلماء ولا شك
ان الحقيقة تتبع الوضع ثم اجابوا بما ذكر في الشرح فوجب حمل عبارة المص
والشارح على ما ذكرنا تحقيقا لمعنى الحكاية فان المطلق ينصرف الى الكامل
بحسب المقام ويؤيد ذلك ان المص قال في المتن متصلا بهذا الكلام في
الاستدلال على المذهب المختار فلا بد ان يكون لفظ يدل عليه فلما ورد

عليه

البعض ج

عليه ان مجرد دلالة اللفظ عليه لا يكفي في العموم بل لا بد من الوضع لما عرفت
انه من اقسام الوضع ذكر الوضع في الشرح حيث قال قد وضع الالفاظ لها
تنبيها على ان المراد بالدلالة الدلالة الوضعية لانها المتبادرة عند الاطلاق
وقال الشارح يعني بالوضع ليثبت كونه عاما وفيه نظر لان المعنى الظاهر
يمكن دفعه بان الاستدلال ليس بمجرد ظهور المعنى بل به مع مساس الحاجة
المطلقة من ارباب الحاجات الى التعبير عنه والطعوم محكة والروايح وامثالها
ليست كذلك ولا شك ان الاستغناء عن الوضع في مثله بالمجاز والاشتراك
في غاية البعد على ان هذا اثبات الوضع بالقياس لا يقال الناقلون
لم ينقلوا نص الواضع ان اللفظ الفلاني موضوع للمعنى الفلاني بل علموا ذلك
من الامارات والعلايم فلم لا يجوز ان يكون هذا ايضا من جملة العلامات
لا اثباتا بالقياس لانا نقول سلمنا انهم وان لم ينقلوا نصه كذلك لكنهم اخذوه
من تتبع موارد الاستعمال ولا ريب ان كثرة الاستعمال بلا قرينة يكون
دليلا على الوضع دون الاستدلال بالدليل العقلي قال وحرمتها اي الجمع
بينهما وطئا اذ لما كان ظاهر العبارة يفيد ان كلا منهما حرام ولم يكن كذلك وجهه
الشارح بان المراد بتحريمهما تحريم الجمع بينهما قال فاشار المص الى ان تحريم الاختين
وطئا اقول فيه بحث لان الجمع اعم يتناول الجمع ملكا وبيعا وشراء وهبة
ووصية وغير ذلك ولا ينفع كون المقام مقام تعداد المحرمات من جهة النكاح
لانه لا يعد مخصصا ولو عدلم يبق النص قطعيا فلا يعارض النص المبيح بطريق
الدلالة قال المص فقال ابن مسعود من شاء باهلته ان سورة النساء القصرى

نزلت بعد سورة النساء الطولى اقول هكذا وقعت العبارة في نسخ التوضيح
والمذكور في شروح الاصول فخر الاسلام وغيرها هكذا من شاء باهلته اي
لاعنته ان سورة النساء القصرى يعني سورة الطلاق نزلت بعد الاية التي في سورة
البقرة فعلى هذا ينبغي ان يحمل سورة النساء الطولى في عبارة المص على سورة
البقرة او يقال الطولى نزلت بعد سورة البقرة والمتاخرون عن المتاخر متاخر
لكن هذا موقوف على معرفة التاريخ قال حتى صار بمنزلة المثل انه ما من عام
الا وقد خص منه البعض اقول اعترض عليه بانه الا باقي على عمومه انتقض بنفسه
والا فلا يصلح للاستدلال وجوابه انه محمول على المبالغة والحاق القليل بالعدم
فيصلح بالكلية مويدا للدليل وان لم يصلح للاستدلال بالاستقلال اقول
فان قيل لما لم يطلعنا الله تع ما ليس في الوسع لم يبق في بقاء الامان
القول بوجوب العمل بالعموم الظ فان الاطلاع على ارادة المتكلم اي مفرد
من افراد العام لما لم يكن في وسع العبد سقط اعتبارها في حق العمل فلزم العمل
بالعموم الظاهر لكنها بقيت في حق العلم فلم يلزم الاعتقاد القطعي وحاصل
الجواب ان الارادة الباطنة لما لم تكن تعتبر لافضائه الى التكليف بالمحال
استوى العلم والعمل فالقول باعتبارها في حق احدهما دون الاخر تحكم قال
وقد يقال ان العلم عمل القلب الخ اقول قال فخر الاسلام في بعض تصانيفه مجيبا
عن السوال المذكور يريد ان السايل لما اعترف بعدم اعتبار الارادة الباطنة
في حق العمل الذي هو فرع وجب ان يعترف بعدم اعتبارها في حق العلم
الذي هو الاصل فالعام كما يوجب العمل وجب ان يوجب العلم كما هو المط

ورده

ورده المتاخرون بانه منقوض بخبر الواحد والقياس فان كلا منهما يوجب
العمل دون العلم وبان عدم اعتبارها في حق التبع للاحتياط وهو في العمل لا العلم
وبان الاصل اقوى من التبع فيجوز ان لا يقوى مثبت التبع على اثبات
الاصل اقول الكل مردود اما الاول فلانه لا تعلق له بالارادة الباطنة
وكلام الامام مبني عليها بل افادتهما العمل دون العلم لانه يثبت بالظن دونه
والظنية في الاول لاحتمال في طريقه وفي الثاني لاحتمال في نفسه لا لان الارادة الباطنة
غير معتبرة فيهما في حق العمل معتبرة في حق العلم وكذا الثالث لا تعلق له بالارادة الباطنة
كما يظهر بالتامل فيه واما الثاني فلان الاحتياط في جانب العلم اكثر منه في جانب العمل
لان ترك العمل فيما اذا وجب يقتضي الاثم وترك العلم فيما اذا وجب يقتضي التضليل
والتكفير قال وتقريره انه ان اريد باحتمال العام التخصيص مطلق الاحتمال الخ اقول
اعلم ان محل النزاع بين الفريقين هو العام الذي لم يظهر له مخصص فذهب
اصحابنا الى انه قطعي فيما يتناوله من الافراد وذهب الشافعي الى انه ظني لان
كل عام يحتمل التخصيص وهو شايع فيه فيورث الشبهة في تناوله لجميع الافراد
فيكون ظنيا وحاصل الجواب المص انه ان اردت بالتخصيص الذي يحتمله العام
مطلق التخصيص اي قصر العام على بعض المسميات سواء كان بغير مستقل او
بمستقل موصول او متراخ سلمنا انه شايع فيه لكن لا نم انه يورث الشبهة في تناول
العام الذي لم يظهر له مخصص لجميع الافراد غاية ما في الباب ان يكون شيوعه و
كثرته من قبيل كثرة احتمالات المجاز وقد تقرر انه لا عبرة بها والى هذا اشار المص
اولا بقوله وكثرة احتمالات المجاز لا اعتبار لها وثانيا بقوله فعلم ان احتمال المجاز العام

الذي لا قرينة له سواء لا دلالات مجازات كثيرة لا قرينة لها وان اردت
به التخصيص الذي يورث شبهة في العام فلا نم انه شايع بلا قرينة فان الذي
تسميه مخصصا ان كان هو العقل او الحس او العرف او كون بعض الافراد
ناقصا او زايدا فهو في حكم الاستثناء ولا يورث شبهة على ما سيأتي بل كل
ما يوجب واحد منها عدم دخوله لا يدخل وما سواه يدخل وان كان الذي تسميه
المخصص هو الكلام فان كان متراخيا فلا نم انه مخصص في الاصطلاح بل ناسخ
فلا يورث شبهة والكلام في التخصيص المورث للشبهة بقي الكلام في الكلام
الموصول فان المخصص المورث للشبهة هو ذلك قليل لا ينبغي شيوع له ومع
قلته يحتاج الى القرينة فانه في الموضع الذي يورث الشبهة انما يورثها اذا
انضم الى العام مخصص وهو المراد بالقرينة والكلام في العام الذي لم
يظهر له مخصص واليه اشار المص بقوله لا نم ان التخصيص الذي يورث
شبهة في العام الخ فالعام اذا خص في الواقع ولم ينقل الينا ذلك المخصص يكون
الكل قليل فلا يصح الحاق محل النزاع به وانما يصح اذا كثر هذا وشاع وليس
فليس فليتامل اذا عرفت هذا عرفت ان نظر الشارح انما يرد على توجيه
كلام المص لا على كلام المص فانه حمله على الترديد في الاحتمال ومراد المص
الترديد في التخصيص وايضا لا نزاع في اطلاق اسم التخصيص على ما ذكر
بل يردد بينه وبين المعنى الاخص ويمنع ان كون اكثر العمومات مقصورا
على البعض مورث للشبهة في تناول الحكم لجميع الافراد في عام لم يظهر له مخصص
فيمنع كونه دليلا على احتمال الاقتصار على البعض بناء على ان كثرة احتمالات

المجاز لا عبرة لها فلا بد للخصم من اقامة الدليل عليه وايضا لم يتوهم ان مراد
الخصم ما ذكره بل انما اورد ذلك الكلام في الشق الثاني من الترديد ليبطله كما اشرنا
اليه فظهر انطباق الجواب عليه وبين معنى قوله بلا قرينة وايضا اراد با
لمخصص في قوله وان كان المخصص هو الكلام ما يسميه الخصم مخصصا و
المخصص لكن المخصص المصطلح كما اشرنا اليه فيحصل الغاية في منعه بلا مرية
هذا ما تيسر لي في هذا المقام بعون الله الملك العلام   قلنا المراد بالخاص
ههنا الخاص بالنسبة الى العام   فيه بحث وهو انه ان اراد العموم والخصوص
على هذا الاصطلاح كان منافيا لما ذكره المص قبيل فصل بيان حكم الخاص
حيث قال لكن بين العام والخاص تناف اذ لا يمكن ان يكون اللفظ الواحد
خاصا وعاما بالحيثية وان اراد مصطلح اهل المعقول فلا يناسب المقام
لان الكلام ههنا في العام والخاص على هذا الاصطلاح وهو ظاهر وبهذا يظهر
ان قوله الا نحو حيث انه عام من وجه وخاص من وجه وكذا قوله قلنا
هو من هذه الحيثية يكون عاما لا خاصا وانما يكون خاصا من حيث تنا وله
لبعض افراد العام ليس كما ينبغي وغاية ما يمكن ان يقال المراد مجرد التنظير
لا التمثيل للتحقيق فصل قال بل اذا كان بالا واخواتها فاستثناء اقول
اراد بالاستثناء الاستثناء المتصل نحو اكرم الناس الا الجهال لان الاخراج
انما يتصور فيه   فعلم انه لا ينحصر في الاربعة   قال ابن الحاجب في المنتهى
وقد اهملوا بدل البعض وهو مخصص باتفاق كالصفة وذكر العلامة ا
الشيرازي في شرح المختصر ان حكم بدل البعض عندهم حكم الاستثناء

فلذا لم يفردوه بالذكر بل تكلموا في الاربعة المشهورة وانما خص بدل
البعض بالذكر لعدم التناول في بدل الغلط والاشتمال وعدم الاخراج
في بدل الكل لانا نقول المراد بصدر الكلام هذا الى قوله على بعض
التقادير جواب عن قوله ولا للوصف بالجمل الخ لاحتياجها الى مرجع
الضمير نقض هذا بقوله تعالى احل الله البيع وحرم الربوا فانه تخصيص
مستقل مع انه محتاج الى ما قبله ليرجع الضمير فان قلت لا معنى للقصر
الا ثبوت الحكم في مستثناء السؤال ذكر المص لفظ القصر في اربع مواضع
فان قيل قوله وهذا قول بمفهوم الصفة والشرط وهو خلاف المذهب
يدل على ان القول بمفهوم الاستثناء الخ والغاية ليس خلاف المذهب
قلنا قال الشارح في مباحث الاستثناء صرح فخر الاسلام ان كونه نفيا
واثباتا ثابت بدلالة اللغة كصدر الكلام الا ان موجب صدر الكلام
ثابت قصدا وكون الاستثناء نفيا واثباتا ثابت اشارة ولا شك ان
الثابت بالاشارة ثابت بنفس الصيغة وان لم يكن الحكم السوق لاجله
وقال في تلك المباحث نقلا عن بعض ائمتنا شبهوا الاستثناء بالغاية
حيث قالوا ان موجب صدر الكلام الخ ولزم من انتهاء الاول اثبات الغاية
فعلم ان من علمائنا من قال بهذين المفهومين وهو الشرع اقتصار الشارح
على ذكر الصفة والشرط قلت بل المراد ههنا ان يدل على الحكم الخ
قيل فعلى هذا ينبغي ان يكون جاء زيد من باب القصر لانه يدل على الحكم
في البعض فقط فالحق ما اجاب بقوله وجواب آخر وبهذا الخرج الجواب عن

ح
لا يقال الى قوله لا يصدره
وقوله والمراد بالكلام الخ
جواب عن قوله ولا الخ

ح
ينتهي بالغاية بالمستثنى
انتهاء الاثبات بالعدم و
النفي بالوجود كما ينتهي بالغاية
اصل الكلام ح ح

اشكال

٩٦

اشكال آخر وهو ان يكون الشرط الخ فيه بحث لان هذا الاشكال عين
ما ذكر في السؤال لا فرق بينهما الا في التعبير كما لا يخفى على ذي فطانة وبصيرة
قلت التخصيص قد يطلق على ما يتناول النسخ الخ فيه بحث لان
اطلاق التخصيص على النسخ لا يوجد في عبارة من يعتد به من المشائخ
يشهد به التتبع ولو وجد حمل على المعنى اللغوي والكلام ههنا في الاصطلاحي
يؤيده قوله الآتي وهو حجة فيه شبهة فانه حكم بذلك مطلقا مع ان العام
الذي نسخ بعضه قطعي في الباقي كما سيأتي وقول الشارح في مباحث
مفهوم المخالفة ان مذهب الشافعي انه نسخ لا تخصيص واما قوله
مثل تخصيص الكتاب بالسنة والاجماع وتخصيص بعض الآيات با
بعض مع التراخي فعلى تقدير تسليم ثبوته عن مشائخنا يحمل على ما
بعد التخصيص بكلام مستقل موصول يدل عليه ذكر الاجماع فانه
بعد زمن الرسول ولا نسخ بعده فالصواب في الجواب ان يقال انما
ترك المقارنة اكتفاء بما ذكر قبيل الفصل فانه لقرب العهد به مما يوجب
الاكتفاء به فيه تسامح لان المدرك بالحس ان له كذا وكذا
فيه ايضا تسامح لان المفهوم من قوله ان له كذا وكذا الحكم بذلك ولا شك
ان المدرك له ليس الا العقل بل المدرك بالحس هو كذا وكذا ولا بنية
له قيد به لانه لو نوى التعميم للرطب واليابس صح واختار المص
ان اخراج البعض ان كان بغير مستقل فصيغة العام الخ فان قيل
المص شرط في العموم الاستغراق وقد صرح شراح اصول فخر الاسلام ان

من شرط الاستغراق في العموم يجعل العام مجازا في الباقي بعد التخصيص
قلنا فرق بين لفظ العام وصيغ العموم وما ذكروه في لفظ العام لا
في صيغ العموم وسيأتي لهذا زيادة تحقيق ان شاء الله تعالى باستثناء
او صفة او شرط او غاية زاد ههنا بعد الاستثناء الامور الثلثة
وزاد فيما سيأتي في موضعين بعده لفظ نحوه اشارة الى عموم الدليل
لكل غير مستقل وعدم اقتصاره على صورة الاستثناء لئلا يرد على المص
ان دليله اخص من مدعاه وفيه نظر لانه ان اراد الوضع الشخصي
اي حاصله انه ان اراد بالوضع للباقي الوضع الشخصي فممنوع
كيف وقد صرح في مباحث الاستثناء المستثنى منه متناول للمجموع
وانما الاستثناء لمنع دخول المستثنى في الحكم وان اراد به الوضع
النوعي بالمعنى الاول فلا نم ايضا كيف ودلالة اللفظ باعتباره
يجب ان يكون بواسطة تعينه له لا بواسطة القرينة وههنا ليس كذلك
وان اراد به الوضع النوعي بالمعنى الثاني سلمناه لكن اللفظ لا يصير
باعتباره حقيقة والمدعى ذلك واعلم ان عبارة المص وقعت سهوا
هكذا لان الواضع وضع اللفظ الذي استثنى منه للباقي وكان
المفهوم من ظاهرها ان اللفظ موضوع للباقي بالاستقلال اورد عليه
الشارح السوال واما اذا صرفت عن ظاهرها بان يقال المراد بالوضع
الوضع الاول فيندفع النظر بان يقال نختار ان المراد الوضع الشخصي لكن
لا بالمعنى الذي ذكره حتى يلزم الاشكال بل بمعنى انه عين الوضع الاول

قوله لان الواضع وضع اللفظ الذي استثنى منه للباقي

واللفظ لا يتناول غير الباقي بالوضع لا الوضع لم يشمل المستثنى داخل في الموضوع له

واما

٩٩

واما يلزم لو كان بوضع ثان وباستعمال ثان وليس كذلك فان قبل
كان تناوله مع غيره والآن تناوله وحده وهما متغايران فقد استعمل
في غير ما وضع له قلت لا نسلم انه الآن تناوله وحده بل الحكم عليه وحده
بعد تناول اللفظ له مع غيره فذلك الغير خارج عن الحكم وداخل في
التناول كما ذكر في مباحث المستثنى وسيعترف الشارح بهذا
عن قريب فلا تغفل والا لكان منذ كان يوجد هذا في بعض
النسخ وهو الموافق للاحكام وشروح مختصر ابن الحاجب وغيرها ووجهه
هو ان اللفظ وهو عبيدي مثلا في الحالين واحد الا انه في الاول مطلق
وفي الثاني مقيد باقترانه بالاستثناء والقيد خارج عن المقيد
فيكون مثبتا كالاتحاد اللفظ وتغاير المعنى والى هذا اشار الشارح
الشارح بقوله هذا اللفظ ثم ارجاع الضمير اليه في قوله عند اقترانه
ووجه تركه في بعضها ان المطلق مغاير للمقيد في الجملة وقد يجاب
اي عن قول المص بجواب آخر عن النظر المذكور بمنع قوله والباقي
غير الموضوع له فيكون مجازا فيه ويجوز ان يكون جوابا عن النظر بمنع
قوله او غيره فيكون مجازا لكنه لا يفيد المص لانه يدل على كونه حقيقة
مطلقا ويدعي المص كونه حقيقة من وجه مجازا من وجه فالاحسن
ما اختاره اذا كانت ارادته باستعمال الاول ان
يضم الوضع الى الاستعمال ويقال اذا كانت ارادته بوضع ثان
واستعمال ثان كما وقع في عبارة المحقق عضد الدين وغيره

عضد بيان

على الباقي

اي الباقي والمستثنى
اي الباقي
اي هذا اللفظ
اي المستثنى

توجيه وجه

ما النقل والاولى حسن الفناري كلام الامام لبنهاوه اراد الشارح مزوله وقد كان لحج نقل اليه والله الهادي
ح

وفيه نظر لعل وجهه ان يقال ان اريد بخصوصية الصيغ المخصوصة
الشخصية فلا نم ذلك وان اريد النوعية فسلم ولكن المستقل ايضا
مخصوص مضبوط كذلك كان الاحسن ان يقول اى اللفظ العام
انما قال الاحسن لجواز حمل الاضافة على البيان فحينئذ لا
الوصف لان لفظ العام على ما يشعر به كلام من قال الى اخره
قوله على ما يشعر متعلق بلفظ العام المنفي واراد بمن قال صاحب
الكشف فان كلامه في لفظ العام قال فالحاصل ان الاستغراق شرط
عندهم والاجماع عندنا ويظهر فائدة الخلاف في العام الذى خص منه البعض
فعندهم لا يجوز التمسك بعمومه حقيقة لانه لم يبق عاما وعندنا يجوز لبقاء
العموم باعتبار الجمعية ولهذا ظن بعض الناس ان العام لا يتناول
جميع الافراد وعند عدم المانع لقوله جمعا من الاسماء وهو نكرة
في الاثبات فيتناول جمعا من الجموع لا الكل وليس كذلك فان الشيخ
قد نص في باب الفاظ العموم انه شامل لكل ما ينطلق عليه الا انه
لم يشترط لحقيقة العموم تناول الكل فال جمعا من الاسماء
وفيه نظر لان العقل قد يقتضى اخراج بعض مجهول الى اخره اقول
النظر مدفوع لان مراد المص كما يشهد به عبارته من العام المخصوص بالعقل
كيف لا والمبحوث عنه احوال الادلة الشرعية والتعميم خلاف الاصل
فلا يرتكب الا لضرورة ولانم ان العقل قد يقتضى اخراج بعض
مجهول من خطاب الشرع فمتى ادعاه فعليه البيان وكذا الحال فيما

ما هو من خطابات الشرع لا مطلق العام المخصوص 33

سوى

سوى العقل من الحس والعادة وغيرها فانك لا تعقل بالنظر الى عمومات خطاب
الشرع ولعل الستر فى ترك المص التعرض بذلك الاكتفاء بالعقل وغاية توجيهه
ان يقال ان المراد انه لا يثبت لما اعترف الشارح بان مراد المص عدم ثبوت
عدد معين على سبيل القطع ظهر ان مراده بالمرجح ايضا يفيد القطع لانه ذكر في
دليل ذلك فكانه قال ان كل افراد العام اذا كان مائة مثلا وعلم ان المائة غير مرادة اما
اما بتخصيص افراد معلومة او مجهولة فكل واحد من الاعداد التى دون المائة متساو
فى ان اللفظ مجاز فيه فلا يثبت عدد معين على سبيل القطع لانه ترجيح بلا مرجح
يفيده اما فى صورة المجهولية فقط واما فى المعلومية فلان خروج بعض آخر بالتعليل
محتمل وبهذا الاحتمال يدخل كل فرد فاى فرد اريد بالعام على القطع يكون ترجيحا
بلا مرجح يفيده وكذا ارادة كل ما بقى بعد التخصيص لانه وان ترجح لكنه ليس بمرجح
يفيد القطع فاندفع النظر الاول لان منع عدم الرجحان فى المعلوم مكابرة
قوله لان مجموع ما وراء المخصوص متعين قلنا نعم لكن ظنا لا قطعا والكلام
فيه ولهذا القدر من التعيين جعلناه دليلا حتى لو لم يكن ايضا لم يكن دليلا
اصلا وكذا الثانى لان الدليل بعد ما يتم يدل على انه لا يراد بالعام عدد معين
قطعا بل يراد ما بقى ظنا كما هو المتفاهم من قوله لانه ترجيح من غير مرجح غير مختص
بصورة الجهولية وان ما قيل بهذا التوجيه لا يدفع الايراد المذكور فى
صورة كون المذكور المختص مجهولا ليس كما ينبغى انه دون خبر الواحد
اى العام بعد التخصيص ادنى من خبر الواحد فى المرتبة لان القياس لا يصلح
معارضا لخبر الواحد حتى بطل خبر القهقهة وهو قوله عليه السلام من ضحك

منكم قهقهة فليعد الصلوة والصلوة والوضوء جميعا على القياس

نحكموا بفساد الصلوة بها مع انه مخالف للقياس وكذا في الاكل ناسيا

في الصوم وهو قوله عم تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك قوله و

ذلك اي بيان كونه وخبر الواحد قوله مع شك في اصله اي في دلالته

فان العام المخصوص بكل مستقل موصول ظني الدلالة وان كان قطعي المتن

وخبر الواحد بالعكس وليس مثله لان القياس مظهر فيجب

لان المعتبر لو كان هو المتفرع عليه القياس دون نفس القياس لما صح

قولهم ان العام الذي نسخ بعض ما تناوله لا ينسخ بالقياس لان القياس

لا ينسخ النص فان الناسخ ح ليس هو القياس بل النص المتفرع عليه

القياس نعم ذلك الاستدلال غير صحيح لكن لا لما ذكر بل لان القوم لا يدعون

مقارنة المخصص مطلقا بل مقارنة المخصص الاول والاستدلال لا يدل على ح

لان حكمه بيان اثبات الحكم الخ اي حكم المخصص بيان اثبات الحكم فيما

وراء المخصوص اي وراء الافراد المخرجة وعدم دخول تلك الافراد تحت

حكم العام كان الاستثناء كذلك لا رفع الحكم عن محل المخصوص بعد ثبوته كما ان

الناسخ كذلك المص ذا قبل التخصيص كان معمولا به في العبارة مسامحة

لان الكلام في المخصص الاول وهو يكون مغيرا للنص فيتوقف عليه ولا يكون

معمولا به قبل التخصيص اللهم الا ان يقال المراد عند فرض عدم المخصص الذي

هو الاصل كان العام معمولا به وعند وجود المخصص حصل النقل لان

الناسخ لا يصح تعليله لما يلزم من نسخ النص بالقياس ح هذا ما يوجد

لما ذكرنا في تزييف قوله وليس مثله فلبنا مل قوله على ان احتمال

التعليل يصلح دفعا له فيه بحث وهو ان مراد المص ليس دفع

الشبهة عن كلام القوم بل قوله هذا ما قالوا ويرد عليه بل ايراد

عليه ودفعها عن تقرير دليل المسئلة فانه يغير ويجعل دليلها

على وجه لا يرد عليه تلك الشبهة فمعنى كلامه فالدفع هذه الشبهة

الواردة على القوم عن الاستدلال على اصل المدعى قال على ان احتمال

التعليل الخ وتقريره ان العام بعد التخصيص لا يخرج من ان يكون دليلا

لان المخصص ان لم يدرك فيه علة لا يعقل فيبقى العام حجة وان

ادركت فكل ما يوجد فيه العلة يخص قياسا والا فلا يبطل العام

باحتمال التعليل لا يقال مقتضى ما ذكرت ان يكون حجة قطعية لان

ما اقتضى القياس تخصيصه يخص وما لا فلا وعلى التقديرين يبقى العام

في الباقي قطعيا لانا نقول لما وجد في الباقي احتمال الخ وجع بالتعليل بعلة

اخرى بناء على ظنية القياس الاول لم يبق قطعيا لان عمل المخصص

انما هو على وجه البيان دون المعارضة ان قيل هذا مخالف لما صرح

به صاحب الكشف وغيره ان عمل التخصيص بطريق المعارضة قلنا مرادهم

بالمعارضة الظاهرة بمعنى الدفع ومراد الشارح المعارضة الحقيقية بمعنى

الرفع توضيحه ان المخصص يبين ان بعض افراد العام غير داخل في الحكم

متناول اللفظ فيكون دافعا لبعض الافراد عن الدخول في الحكم والناسخ

يبين ان بعض الافراد خارج عن الحكم بعد الدخول فيه فيكون رافعا

له ففي الاول معارضة في الجملة وفي هذا معارضة تامة   فان قيل فلم
لم يجز التخصيص بالقياس ابتداء   الفاء في فلم لم يجز يدل على تفريع
الكلام على ما قبله فتوجيهه ان القياس لما كان مثل الكلام المخصص
في ان كلا منهما يبين ان قدر ما تناوله لم يدخل تحت العام كان
ينبغي ان يجوز التخصيص بالقياس ابتداء كالنص وحاصل الجواب
ان جهة الدافعية المتحققة في المخصص كما عرفت آنفا منعت القياس
عن التخصيص ابتداء لان الظني لا يدافع القطعي   وقد يقال
لان الاصل الذي يستند اليه القياس لم   هذا كلام ذكره جمهور
شراح اصول فخر الاسلام وغيرهم في جواب السوال المذكور وهذا
معناه ان القياس فرع النص وتابع له لانه في الحقيقة تعميم علة
حكم النص كما بين في موضعه فالاصل اذا لم يتناول شيئا من افراد العام
فلا يتصور تناول الفرع اياه فلو اعتبر لم يكن الا رافعا محضا واما
نظر الشارح فانه قال وجهيه غير صحيح اما الاول فظاهر مما ذكرنا آنفا
فان عدم تناول الاصل اذا استلزم عدم تناول الفرع فكيف
يصح ان يقال و الكلام في القياس المتناول له واعجب من ذلك
قوله والا لم يتصور كونه مخصصا فان عدم تصوره عين المدعى
الخصم فكيف يصح عدم ذكره في مقام الالزام واما الثاني فلانه يخالف
لما بين في قوله وليس بسديد لان القياس مظهر لا مثبت فالمخصص
بالحقيقة هو النص المثبت للحكم في الاصل ولكن القائلين بهذا الكلام

كصاحب

كصاحب الكشف وبرهان الدين البخاري وجلال الدين البخاري وغيرهم من المشايخ
هم الذين يوخذ منهم الاصطلاح فاذا ذكروا كلاما واقاموا عليه دليلا وجب
على من دونهم تقليدهم وهذا الكلام الذي ذكروه برهان لا يجد من يتصور معنى
القياس ويتامل في معاني عباراتهم بدا من الجزم والاذعان به على ان الانتزاع
المذكور ثابت لما قال الامام ابو زيد الدبوسي في التقويم وتبعه شمس الائمة
وغيره من المحققين لا يجوز عندنا تخصيص العام بالقياس ابتداء وانما يجوز
بيان العموم بالقياس اذا كان ثبت خصوصه بدلالة يجوز دفع الكل بها
من غيرنا بد بالاجماع او بالاستفاضة في السلف ثم دفع الاشكال في حادثة
انها من جنس ما دخل تحت الخصوص او من جنس ما بقي تحت العموم فيتعرف
ذلك بالقياس لان حكمها في نفسها ان تكون داخلة تحت الخصوص فليتامل
وكذا اذا جمع بين حي وميت او بين ميتة وذكية وبين خل وخمر
ههنا بحث لا بد من التنبيه له وهو انه قال في الهداية من جمع بين
حر وعبد او شاة ذكية وميتة بطل البيع فيهما وذكر في المبسوط بلفظ
الفساد فيهما والحق ان البيع باطل في الحر ونحوه وفاسد في القن ونحوه
واليه اشار صاحب المغني بقوله بفسد البيع في القن واخته تابعا
لما اشار اليه شمس الائمة في اصوله وقيل فعلى هذا يكون لفظ الفساد
في المبسوط حقا للحر مستعارا عن البطلان ولفظ البطلان في القن مستعارا
عن الفساد فارتفع بذلك الاختلاف الواقع من حيث اللفظ اقول
فيه بحث لانه جمع بين الحقيقة والمجاز لان لفظ الفاسد عبارة القوم

الصفقة الواحدة كيف تتصف بالبطلان والفساد وهذا الجمع في حالة واحدة 8

يتناول الفساد والبطلان وكذا لفظ البطلان في عبارة الهداية فا
لصواب ان يحمل كلتا العبارتين على عموم المجاز بان يراد بهما عدم الجواز وكذا
المراد ببطلان البيع في عبارة المصنف فان قيل هذا الاشتراط اعني
صحة الايجاب لهما تقرير السوال ان جعل قبول العقد في كل واحد منهما شرطا
لقبوله في الآخر انما هو اذا صح الايجاب فيهما اما اذا لم يصح فيهما بل في احدهما
فقط فلا اشتراط كما اذا اشترى عبدا ومكاتبا او عبدًا وام ولد حيث
يصح العقد في العبد فلو كان الجمع بينهما في الايجاب صحيحا كان اولا مقتضيا
للاشتراط لما صح العقد في العبد في هذه الصورة كما لم يصح فيه في صورة الجمع
بين الحر والعبد وتقرير الجواب ان كون الجمع بين الشيئين في الايجاب مقتضيا
لجعل قبول العقد في كل واحد منهما شرطا لقبوله في الآخر مما لا ينبغي ان يتشكك
فيه فمنعه مكابرة الا انه قد يكون فاسدا وهو اذا لم يصح الايجاب فيهما بان
لا يدخل احدهما تحت العقد لكونه غير مال وقد يكون صحيحا وهو اذا صح الايجاب
فيهما وما ذكر من الصور من هذا القبيل فان البيع في هؤلاء موقوف
وقد دخلوا تحت العقد لقيام المالية ولهذا ينفذ في المكاتب برضاه في
الاصح وفي المدبر بقضاء القاضي وكذا في ام الولد عند ابي حنيفة وابي يوسف
رحمهما الله تعالى الا انهم باستحقاقهم انفسهم ردوا البيع ورد البيع بدون
الانعقاد محال اذا عرفت هذا عرفت اندفاع نظر الشارح لان المجيب قد
دفع المنع بالاشارة الى ثبوت الشرط على تقديري الصحة والفساد ولم يصرح
به لغاية وضوحه بل اشتغل بدفع السند لانه مما يورث شبهة في الجملة

ح

ملكن شرطا لخان لمقتضى العقد

لما عرف

لما عرف في موضعه ان من شرط الخيار يمنع الحكم فقد تقرر في موضعه ان
الشرط داخل على الحكم دون السبب لان البيع لا يحتمل التعليق والخطر لانه
يفضي الى القمار في الاثبات والخيار يثبت بخلاف القياس نظرا فلو
دخل على السبب لتعلق حكمه ضرورة ولو دخل على الحكم لنزل سببه فقلنا
بادنى الخطرين اعمالا للقضية الكلية بقدر الامكان وهي ان الاثبات لا
يحتمل التعليق ولهذا لو حلف لا يبيع فباع بشرط الخيار يحنث ولو
حلف لا يطلق فعلق الطلاق بالشرط لا يحنث على ان البايع او المشتري
بالخيار في سائر ثلثة ايام الاصل ان الخيار يمنع انعقاد العقد في حق
الحكم اصلا ان كان الخيار لهما وان كان الخيار للبايع او المشتري يمنع الا
نعقاد في جانب من له الخيار نظرا له لا في جانب من لا خيار له لان العقد
باب لازم في جانبه حتى لا يتمكن من الفسخ لوجود الشرط الفاسد
في الاول وهو جعل بالثمن بيع شرطا لقبول المبيع وفيه نظر
اما اولا فلان معنى شبه الاستثناء الخ الوجه الاول من النظر ناظر
الى قوله اما في الاول فلان شبه الاستثناء ايضا يوجب صحتها لكونه
استثناء معلوما والوجه الثاني ناظر الى قوله واما في الثانية فلان شبه
الفسخ الخ لكن قوله فلان الاصل في العقود هو الانعقاد متوجه الى حال
الثانية وقوله والجواز متوجه الى حال الاخيرين يعني ان قوله واما في ا
الثانية وكذا قوله واما في الاخيرتين الى آخرهما ليس بصحيح لان مقتضى
العمل بالشبهين ههنا ان يثبت الشك في زوال الاصل الثابت يقينا

فصل في الفاظ العام

وظاهر ان اليقين لا يزول بالشك والاصل ههنا في الصورة الاولى الجواز و
في الاخريين الانعقاد فينبغي ان لا يزول بالشك فلا وجه لقوله اولا فلا يثبت
الجواز بالشك وثانيا فلا ينعقد بالشك بخلاف الحر والعبد المصرح بالشناية
اي بخلاف الحر فيما اذا ضم الى العبد والعبد المصرح بالشناية اذا ضم الى
عبد اخر مستغنى فانه اي فان كل واحد منهما ليس بمبيع اصلا لما عرف انه
انه خارج عن الحكم على ما ذكره المص قيل اي بناء على
ما سبق من قوله اي لفظ العام مجاز في الباقي اقول بناء هذا على ما سبق
ليس كما ينبغي لان اللفظ هناك مفرد فيحتمل ان يراد به لفظ العام بمعنى
عين الف تيم وههنا جمع فلا يحتمله بل يتعين ارادة الصيغ اما بان يرجع
الضمير في الفاظه الى العموم او الى العام ويراد الالفاظ التي يصدق على كل
منها انه عام فالصواب ان يراد بقوله فيما بقي سياتي ومنها اي من الالفاظ
يعني ان مفهومه جميع الاحاد لها قال المص في المتن فالجمع وما في معناه
يطلق على الثلثة فصاعدا ولما كان ظاهره احتمال ان يراد به انه يحتمل
الثلثة فصاعدا ردة في التوضيح منبها بقوله وليس المراد وبين المراد
بقوله اي يصح اطلاق اسم الجمع لكن ثم اراد الشارح زيادة توضيح المقال
يعني ان مفهومه جميع الافراد يعني ان المعنى الذي وضع له اللفظ العام
جميع الافراد سواء كانت تلك الافراد في الواقع ثلثة او اربعة او اكثر
ولا عبرة لتلك الخصوصيات في الوضع وليس المراد باطلاق العام على الثلثة
فصاعدا انه يحتمل ان يراد به الثلثة فصاعدا لان العام حين يكون مبهما

غير دال على الاستغراق لان الدلالة عند الاصوليين كما سيأتي ان شاء الله تعالى
انما تعتبر اذا قارنته الارادة فاذا احتمل المفروض عاما ان يراد به خصوصية
الاعداد لم يكن موجبا للعموم بل ينافيه لان الدلالة على الاستغراق شرط
شرط في العموم فاذا احتمل ان يراد تلك الخصوصيات لم توجد الدلالة
على الاستغراق قطعا لان الاحتمال الناشئ عن دليل ينافي القطع ثم لما
ورد ان قوله فالجمع وما في معناه يتناول الجمع المنكر ولا عموم له دفعه بقوله
ولا يخفى ان الكلام في الجمع المعرف بدلالة وضع الفصل واما الجمع المنكر
فسياتي ذكره وكذا ساير اسماء الجموع فان الكلام في معارفها والا
اي وان لم يكن الكلام في المعارف من الجموع واسمائها لبطل قوله على عدد
معين من الثلثة فصاعدا الى ما لا نهاية له اذ قد سبق ان الرهط اسم
لما دون العشرة من الرجال قال لان الاخوين يحجبان الام الى السدس
اقول فان الام تورث ثلث المال اذا لم يكن للميت ولد او ولد الابن
او اثنان من الاخوة والاخوات قال واما الجواب عن الثاني فهو
ان اطلاق الجمع على الاثنين مجاز لها اقول لما كان اطلاق الجمع على المثنى
محتملا لان يطلق على مجموع جزئي المثنى وعلى كل جزء منه المثنى فان قوله
فلو بكما يحتمل ان يطلق القلوب على مجموع القلبين وعلى كل قلب منهما
اورد الجواب مشيرا بقوله بطريق اطلاق الكل على البعض الى الاحتمال
الاول وبقوله او تشبيه الواحد بالكثير له الى الاحتمال الثاني قال
وابعد من ذلك ما قيل الى اخره اقول ذلك اشارة الى القول بالاشتراك

التحصيص اللفظي كما يفهم من ظاهر عبارة المص فانه اطلق الاشتراك وهو
منصرف الى اللفظ ظاهرا وان احتمل ان يريد به المعنوي وانما كان ابعد
لانه اثبات اللغة بالترجيح مع مخالفة لتصريح ايمة اللغة كذا قيل ويرد
عليه انه ليس اثبات اللغة بالترجيح بل نفي اللغة بترجيح المجاز على المشترك
فان كون نحو فعلنا حقيقة في الجمع متفق عليه ولو كان حقيقة في التثنية
ايضا للزم الاشتراك فوجب ان يكون مجازا فيها لرجحانه على المشترك ويمكن
ان يقال هذا انما يلزم لو لزم من انتفاء التجوز الاشتراك لفظا قال واعلم
انهم لم يفرقوا في هذا المقام بين جمع القلة وجمع الكثرة للجمع اقول وجه عدم
التفرقة ان كلامهم ههنا في الجمع المستغرق سواء كان جمع قلة او جمع كثرة ولا
بعد في ان لا يبقى بينهما فرق في التعريف حيث قصد بهما الاستغراق وهذا
لا يخالف ما صرح به النحاة لان تصريحهم في المنكر فليتامل قال مثل الرجال
والنساء اقول اراد بالنساء ههنا اذا وقع في الاثبات وبالنساء
في العبارة الآتية ما اذا وقع في المنفي فلا منافاة بين قوله الاول
يجوز تخصيصه الى الثلثة وبين قوله الثاني يجوز تخصيصه الى الواحد قال لانه
لا يخرج بذلك عن الدلالة اه اقول هذا مخصوص بالمفرد ولا يتناول ما في
معناه كالنساء في لا اتزوج النساء لان دلالة هذا على الفرد ليست
بالوضع كما في المفرد فتامل قال وفيه نظر من وجوه الاول ان الجمع
اه اقول منشاء قوله يجوز تخصيصه الى الثلثة تفريعا على انها اقل الجمع و
حاصله ان الثلثة اقل ما لا نزاع لنا فيه والذي فيه النزاع ليس اقله

وهو ممنوع بناء على ما عرفت انه
مشترك معنوي بين الجمع والتثنية
فلا مجاز ولا اشتراك لفظا صح

الثلثة

ص ١٠

الثلثة اما الاول فلان الثلثة اقل الجمع الغير المحصور ولا نزاع بل في العام
المخصوص واما الثاني فلان العام المخصوص لما كان مجازا جاز تخصيصه الى
الواحد فلا يستقيم التفريع ولا التوزيع ومنشاء الثاني قوله او في معناه
كالنساء في لا اتزوج النساء يجوز تخصيصه الى الواحد وحاصله ظاهر و
منشاء الثالث قوله يجوز تخصيصه الى الواحد وحاصله ان المفرد وما في معناه
لو جاز تخصيصه الى الواحد لجاز ان يقول لقيت كل رجل في البلد واكلت
كل رمانة في البستان ثم يقول اردت واحدا وذا يعد لغوا عرفا وعقلا و
حاصل الجواب عن الاول انا لا نسلم ان الثلثة اقل الجمع الغير المخصوص بل اقل
الجمع مطلقا وتحقيقه انك قد عرفت ان العام حقيقة فيما بقي بعد التخصيص من
حيث التناول وان كان مجازا من حيث الاقتصار فلا بد من بقاء جمع
يصح اطلاق الجمع عليه حقيقة وهو الثلثة وحاصل الجواب عن الثاني ان
نحو النساء يكون كالنكرة المنفية فيجوز تخصيصه الى الواحد بلا ريبة وعن
والحق نعدم حمل اللام على الاستغراق
الثالث ان الكلام ههنا في الصحة لغة ولا ينافيها عدم الصحة عرفا وعقلا لكنه
انما يستقيم اذا لم يرد بالعرف المذكور في النظر عرف اهل اللغة بل مطلق
العرف قال وتنبيه على ان قصر العام على البعض بالاستثناء
ونحوه يجوز الى الواحد في الجمع ايضا اقول فيه بحث لانه يستلزم ان
يطلق الجمع على المفرد حقيقة لما سبق ان اللفظ الباقي حقيقة اذا كان
قصر العام على بعض ما يتناوله بغير مستقل من غير تفرقة بين الجمع والمفرد

اللهم الا ان يدعى ان المستثنى منه المقارن بالمستثنى موضوع للباقي على ما
سيأتي في مباحث الاستثناء ان بعضهم ذهب الى ان عشرة الا ثلثة
موضوع للسبعة قال والطائفة لما لم توجد بهذا فسر ابن عباس رضي الله عنه
انتهى فايدته ان واحدا من الفرقة لو نفر من النفقة لسقط الوجوب عن
الباقين ولا يجب نفور الجماعة منها فان قيل الضمير في قوله ليتفقهوا يدل على كون
الطائفة جمعا قلنا جمعه باعتبار كون النافر من كل فرقة طايفة فيكون
جمعا بهذا الاعتبار فان قيل فقد جاز الجمع والافراد بالاعتبارين فما
فايدة اختيار الجمع في الآية الكريمة قلنا لعلها الاشعار بالاهتمام لكثرة
المتفقهين فان فقيها واحدا متورعا اشد على الشيطان من الف عابد
فكيف اذا كان الفقيه جماعة شد على الابليس سبيل الملاهد قال
وتقرير الاول ان المعرف باللام اه اقول يعني اولا معنى المعرف
باللام بحسب الاستعمال ثم بين معنى اللام المجردة انه الاشارة واشار
الى ان متعلقها بحسب الوضع امر ان الحصة من الحقيقة ونفس الحقيقة
ويتفرع على الاول العهد الذهني والاستغراق وله فروع اخرى بينت
في علم المعاني تركت ههنا لعدم الاعتداد بها في هذا الفن واعترض
غير 3 عليه اولا بان تعريف الحقيقة عبارة عن تجريدها من اعتبار الافراد
فكيف يكون تعريف فرد معين او جميع الافراد من فروعها وثانيا
بان كون الفرد لا وجود له بدون الحقيقة لا يجعل تعريف العهد الذهني

وتعريف

وتعريف الاستغراق من فروع الحقيقة فلم لم يجعل تعريف العهد الخارجي منها وثالثا
بان كلام المحققين يدل على ان القسمين الباقيين وهما تعريف العهد الذهني
الا انه لم يجعل العهد الذهني ما يعم الذهني والخارجي وتعريف الاستغراق من
فروع العهد او الحقيقة ولا يلزم منه ان يكون من فروع الحقيقة والقول
الكل فاسد اما الاول فلان منشاءه عدم التفرقة بين عدم اعتبار الافراد
وبين اعتبار الافراد والمانع من التفريع هو الثاني والثابت ههنا
هو الاول وهو عام يتفرع عليه ما صاتل ازيد واما الثاني فلان جاعلها
من فروع الحقيقة ليس كون الفرد لا وجود له بدون الحقيقة حتى يتحقق
في العهد الخارجي بل عدم اعتبار الفرد كما عرفت آنفا وهو محال في العهد الخارجي
لوجوب اعتبار الفرد فيه واما الثالث فلانه ان اراد بكلام المحقق
ما نقله الشارح رحمه الله تعالى فلا دلالة فيه على ما ذكره كما لا يخفى فان اراد
به غيره فلا بد من بيانه لنتكلم عليه ثم بين الشارح ان الراجح بحسب
الاستعمال هو العهد الخارجي ثم الاستغراق ثم اعترض على تقديم الحمل
العهد الذهني على الاستغراق بناء على تنقيض البعض اولا بالمعارضة
بان الاستغراق اعم فائدة من العهد الذهني واكثر استعمالا في الشرع
منه لان اكثر خطابات الشرع عامة واحوط في اكثر الاحكام اي الايجاب
والندب والتحريم والكراهة فانا لو حملنا الايجاب انه على كل
بهذا 3 المكلفين او على البعض يحمل على الكل احتياطا وعلى الندب وغيره
وان كان البعض احوط في الاباحة يعني بها الاباحة العارضة فانا

لو ورد نافيا انها للكل اجرها المطلقين او بعضهم يحمل على البعض احتياطا وقيدنا الاخبار
بالعارضة لان الاصلية عامة لما تقرر ان الاصل في الاشياء الاباحة هو الاباحة
وثانيا بالنقض بتعريف الماهية اذ لا يوجد فرد بدون الماهية فيكون تعريف الماهية و
منيفا كتعريف العهد الذهني وقد جعله متاخرا عن الاستغراق بناء على عدم
افادة فائدة زائدة على ما يفيده النكرة وهذا اى عدم افادة الفائدة عليها الزائدة و
ممنوع كيف وفيه الاشارة الى حضورها في الذهن وهو مفقود في النكرة ولو
سلم عدم افادة فائدة زائدة عليها فاذكره من جعل تعريف الماهية متاخرا
عن الاستغراق بناء على انه لا يفيد فائدة جديدة زائدة على النكرة منقوض
بتعريف العهد الذهني فان عدم افادة الفائدة الزائدة على النكرة فيه اظهر من
عدمها في تعريف الماهية لان دلالة النكرة على حصة غير معينة اظهر من دلالته في العهد الذهني
على نفس الحقيقة اما على قول من جعلها موضوعة للفرد المنتشر فظاهر واما
على قول من جعلها موضوعة لنفس الحقيقة فلان اكثر الاحكام بحسب الاستعمال
على الافراد دون الطبايع ولان دلالة اللفظ عليه اظهر كان عدم افادة فدلالتها على الفرد اظهر من النكرة
اظهر فان خفاء الدلالة يستوجب كثرة الافادة ولهذا اى لكون دلالة
النكرة على حصة غير معينة اظهر من دلالته على نفس الحقيقة قد جوزوا ان المعهود
الذهني الذي هو الحصة الغير المعينة في المعنى كالنكرة ولم يقولوا النفس
الحقيقة المعرفة كالنكرة فان قيل يعتبر في المعهود الذهني العهدية في الذهن
فيتميز عن النكرة قلنا وكذا يعتبر في تعريف حضورها في الذهن فيتميز الماهية و
عن النكرة وقد جعلها متاخرا عن الاستغراق بناء على عدم افادة فائدة

زائدة

زائدة على النكرة وبالجملة توقف العهد الذهني على قرينة البعضية وعدم الاستغراق
مما اتفقوا عليه وصرح به المص ايضا فوجب تاخيره عن الاستغراق وقد قدمه
عليه والجواب عن النظر ان مراد المص بالعهد الذهني المقدم على الاستغراق
ما جعله المحققون من اهل العربية قسما ثانيا من العهد الخارجي كما ذكره الشارح
في المطول وغيره وسيعترف به الشارح في بحث المطول المفرد المحلى باللام
قال ابن هشام في مغني اللبيب فالعهدية اما ان يكون مصحوبها
معهودا ذكريا نحو كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول او
معهودا ذهنيا نحو اذ هما في الغار ونحو اذ يبايعونك تحت الشجرة لا ما جعله
بعض الادباء قسما من تعريف الجنس ومثلوه بقوله ولقد امر على اللئيم
يسبني فاندفع المعارضة والنقض ثم ان المص تبع ابن هشام وسائر
المحققين في درج ما جعلاه عهدا ذهنيا تحت تعريف الحقيقة وعدم تسميته
باسم مستقل لعدم الاعتداد به حيث قال في المغني ايضا والجنسية اما لاستغراق
الافراد وهي التي يخلفها كل حقيقة نحو وخلق الانسان ضعيفا ونحو ان
الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا واما لاستغراق خصائص الافراد وهي
التي يخلفها كل مجازا نحو زيد الرجل علما اى الكامل في هذه الصفة ومنه ذلك الكتاب
او لتعريف الماهية وهي التي لا يخلفها كل لا حقيقة ولا مجازا نحو وجعلنا من الماء
وقولك والله لا اتزوج النساء او لا البس الثياب ولهذا يقع الحنث
بالواحد منهما انتهى قال وبعضهم يقول في هذه انها لتعريف العهد فان الاجناس
امور معهودة في الاذهان متميز بعضها عن بعض ويقسم المعهود الى شخص

وجنس والفرق بين المعرف مال ههنا وبين اسم الجنس النكرة وهو الفرق
بين المطلق والمقيد وذلك لان ذا الالف واللام يدل على الحقيقة بقيد
حضورها في الذهن واسم النكرة يدل على مطلق الحقيقة لا باعتبار قيد
فاندفع بهذا ما ذكر بقوله وبالجملة توقف العهد الذهني الخ ايضا فتبنا مل قال
لانا نقول الصحيح ان الحكم في الجمع المعرف الخ اقول فيه بحث لان المقصود
تصحيح قوله ان المراد استثناء ما هو من افراد مدلول اللفظ الخ وهذا الكلام
كما ترى لا يفيده بل يفيد كون المستثنى من اجزاء مدلول اللفظ فالصحيح هو
الجواب الثاني قال اذ يصير المعنى ان كل صدقة لكل فقير اقول يعني ان هذا
المعنى فاسد لاقتضائه وجوب كل فرد من الصدقة لكل فرد من الفقير فلما ورد
ان المعنى ليس كذلك بل ان جميع الصدقات لجميع الفقراء ولا فساد فيه لان
مقابلة الجمع بالجمع يقتضي انقسام الآحاد بالآحاد فيلزم منه ثبوت افراد
الصدقات لافراد الفقراء ولا فساد فيه لا ثبوت لكل فرد من الصدقات
لكل فرد من الفقير وفيه الفساد اجاب عنه بانا لا نسلم ان ذلك معنى الاستغراق
كيف ومعناه لكل واحد من الصدقات لكل فرد من الفقير وهذا ليس كذلك و
لو سلم ذلك فالمطلوب حاصل وهو جواز صرف الزكوة الى واحد وفيه بحث
اما اولا فلان انقسام الآحاد بالآحاد ههنا يقتضي ان لا يصح صرف صدقاتين
الى فقير واحد واما ثانيا فلانه ان اراد منع كون ذلك معنى الاستغراق فمنع
كونه معنى الاستغراق ومنع كونه معنى الاستغراق مطلقا فمكابرة لما صرح
المص ان الجمع من صيغ العموم وان اراد منع كونه معنى الاستغراق المنفهم من

الجمع

المعرف باللام فسلم لكن قوله لو سلم يدل على تسليم استقامة ما ادعى عدم استقامته
بقوله لان الاستغراق ليس بمستقيم فان قوله اذ يصير المعنى الخ دليل عليه فظهر
ان المطلوب بالنظر الى الدليل الذي اورد عليه الاعتراض واريد دفعه
ليس جواز صرف الزكوة الى فقير واحد بل عدم استقامة الاستغراق قال
المص ولو اوصى بشيء لزيد وللفقراء نصف بينه وبينهم اقول يعني انه لو
كان للجمع لكان لزيد الربع وثلثة من الفقراء وليس كذلك بل يعطى نصفه ثلثة الارباع للفقراء
زيدا ونصفه فقيرا واحدا او اكثر قال ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يحمل على ما
يصح اقول قال بعض الافاضل قد يجاب بانه لا فرق على التقدير بين المعرف تهذا
والمنكر اعني بين قوله لا اتزوج النساء ولا اتزوج نساء فيكون حرف اللام فلا
معمولا واما كونه للاشارة الى حضور المعنى في الذهن فمما لا يفيد فائدة فائتة
معتدا بها واذا عدل بالجمع الى الجنس كان معمولا لصرف اللفظ الى معنى
آخر لا لكونه اشارة الى حضور الجنس كما توهمه فاعترض واقول الجواب
مدفوع لان حاصل كلام الشارح منع الملازمة المستفادة من قوله ولو حمل
على هذا المعنى ويبقى الجمعية على حالها يبطل اللام بالكلية مستندا بانه يجوز ان
يحمل على العهد الذهني فلا يبطل اللام بالكلية مستندا الى انه حمله ما يستعمل
فيه اللام بل هذا اولى لان فيه رعاية للمعنى الحقيقي من كل وجه وهو معنى الجمعية
وقد تقرر ان الحقيقة اذا ارتكب لا يصار الى المجاز وقد تبين ان عدم
افادة العهد الذهني فائدة معتدا بها لا يكون ردا لهذا الكلام فان قيل
ما ذكر ان لا يصح وقوعه في الكلام وقد اعترف به الشارح قلنا المقصود المراد

الاشكال على الاستدلال بالدليل العقلي والتنبيه على ان المعتبر في امثال
هذه المباحث ترك الاستدلال بالامر العقلي والاكتفاء بالاستعمال فان قيل
فما التحقيق في هذا المقام قلنا التحقيق انهم لما ارادوا ان الحكم في الجمع المعرف
المستغرق على الآحاد دون الجموع كما سيأتي سبق حملوا الجمع المعرف اذا لم
يكن للاستغراق على تعريف الجنس المتناول للواحد لان من القواعد المقررة
ان الحقيقة اذا لم يرد صير الى الاقرب المجازات الى الحقيقة فليتأمل فان هذا
تحقيق بالقبول حري وحقيق قال ولهذا لو قالت خالعني على ما في يدي
من الدراهم لزمها ثلثة دراهم الى قوله لانه امكن العهد اقول وجه امكان العهد
سبق كلمة ما فانها لما تناولت الاجناس المختلفة عرف قوله من الدراهم هذا
النوع مع بقاء صفة الجمعية فان الدراهم جمع حقيقة وانما يتعطل معنى الجمعية
عند ارادة الجنس للضرورة ولا ضرورة ههنا مع العهد وفي التلقي على
انه انما يصرف الى الجنس اذا امكن حمله على كل الجنس ولم يمكن ههنا لاستحالة
ان يكون كل الدراهم في يدها اقول تنتقض هذا بقولهم فلان يركب الخيل
ويلبس الثياب الابيض فان كلا منها منصرف الى الجنس مع امتناع
حمله على كل الجنس قال فاثبات العموم بها دورا قول وذلك لان اثباته
بها يقتضي توقفه عليها اذ الاستدلال انما يصح بوجود الملزوم على وجود
اللازم دون العكس والموقوف عليه هو الملزوم والموقوف هو اللازم
كما هو طلوع الشمس ووجود النهار فاذا استدل بصحة الاستثناء على العموم
فقد اعترف بتوقف العموم عليها وقد كانت موقوفة عليه وهو الدور

قال

بحث اختلفوا في عموم الجمع المنكر

قال واختلفوا في الجمع المنكر لا شك في عمومه بمعنى انتظام جمع من المسميات اقول
قال صاحب الكشاف عامة الاصوليين على ان جمع القلة اذا كان منكرا ليس
بعام لكونه ظاهرا في العشرة فما دونها وانما اختلفوا في جمع الكثرة اذا كان
منكرا فكان الشيخ يعني فخر الاسلام بقوله فهو صيغة كل جمع رد قول العامة
واختار ان الكل عام سواء كان جمع قلة او كثرة ثم قال وحاصله ان الجمع المنكر عام
عندنا اي متناول للكل عند عدم المانع وعند وجوده محمول على اخص
الخصوص وهو الثلثة وعند بعض الاستغراق الاستغراق في العموم ليس
بعام بل يحمل على اخص الخصوص وان امكن العمل بالعموم وقال في موضع آخر
فالحاصل ان الاستغراق شرط عندهم والاجتماع عندنا ويظهر فائدة الخلاف
في العام الذي خص منه البعض فعندهم لا يجوز التمسك بعمومه حقيقة لانه لم
يبق عاما وعندنا يجوز لبقاء العموم باعتبار الجمعية ولهذا ظن بعض الناس
ان العام لا يتناول جميع الافراد عند عدم المانع لقوله جماعة الاسماء و
هو نكرة في الاثبات فيتناول جماعة الجموع لا الكل وليس كذلك فان
الشيخ قد نص في باب الفاظ العموم انه شامل لكل ما ينطلق عليه الا انه
لما لم يشترط لحقيقة العموم تناول الكل قال جماعة الاسماء اقول
بهذا ينحل اشكال صعب يرد على الامام فخر الاسلام وهو انه لا يشترط
الاستغراق في العموم ومع هذا يقول ان العام قطعي في مدلوله كالخاص
وبين الكلامين تناف ووجه الانحلال انك قد عرفت ان ليس معنى
عدم اشتراط الاستغراق ان يكون قائلا بجواز عدم تناوله جميع الافراد

مما شرط و
والاجتماع

حتى بناء القول بكونه قطعيا بل معناه انه يطلق لفظ العام على العام بعد
التخصيص حقيقة كما يطلق عليه قبله وهو لا بناء القول بقطعية قبل التخصيص
قال فيلزمها العموم ضرورة ان انتفاء فرد مبهم لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد
اقول ان قيل فح يكون عموما عقليا لا وضعيا قلنا الوضع كما عرفت
سابقا اعم من الشخصي والنوعي وقد ثبت من استعمالهم النكرة المنفية
ان الحكم منفي عن الكثير الغير المحصور واللفظ مستغرق للكل فرد في حكم المنفي
وهذا معنى الوضع النوعي لا كل فيكون عمومها عقليا وربما يعني
ان انتفاء الجنس او فرد مبهم منه لا يمكن الا بانتفاء كل فرد لا ينافي ذلك
فان قيل قد صرحوا بانها لم تستعمل الا فيما وضعت له بالوضع الشخصي
وهو الجنس والفرد قلنا لا خلاف المستعمل فيه النكرة والعموم انما استفيد
من وقوعها في سياق النفي فان قيل اذا افادت العموم بالوضع النوعي
فلا يكون مجازا فانه ايضا موضوع بالوضع النوعي قلنا لا لما عرفت
ان الوضع النوعي قسمان احدهما مختص بالحقيقة والآخر بالمجاز وما نحن فيه
من الاول قال وقد يقصد بالنكرة الواحدة بصفة الوحدة اقول
قد يقصد بها ذلك ومع هذا لا يكون عامة كما اذا قيل ان لم اضرب رجلا
فكذا فظهر ان النكرة في سياق النفي بعد ما لم يقصد بها نفي صفة الوحدة
انما يفيد العموم اذا كان النفي مقصودا بحسب المعنى ايضا ولم يكن
المقصود تأكيدا للاثبات وتقريره كما في المثال المذكور فانه بمنزلة قوله
والله لاضربن رجلا كما سيأتي قال ولهذا قال صاحب الكشاف

اما قوله

١١٠

ان قوله الى افتقه اشارة لما علم مما سبق ان النكرة المنفية اذا كانت مع
من ظاهرة او مقدرة يكون نصا في الاستغراق وان لم يكن معها يكون ظاهرة فيها
محتملة لارادة نفي الوحدة قال اما الاول فلان قوله قل من انزل الكتاب
الخ افتقه قال تعالى وما قدروا الله حق قدره اذ قالوا ما انزل الله على بشر من
شيء قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى نورا وهدى للناس تجعلونه
قراطيس تبدونها وتخفون كثيرا وعلمتم ما لم تعلموا انتم ولا اباؤكم قل الله ثم ذرهم
في خوضهم يلعبون قال العاضي قدروا او قالوا راجع الى اليهود اي ما عرفوا
الله حق معرفته في شان رأفته بعباده لانهم انكروا الوحي السماوي
وهو من نعمه العظام ومننه الجسام على كافة الانام او في شان غضبه على
المعاندين حين جسروا على انكار النبوة فجعلوا انفسهم الخبيثة محلا
لحلول سخط الله تعالى عليهم فقد روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
قال لابن الضيف وكان من اخبار اليهود هل تجد في التورية ان
الله يبغض الحبر السمين فانت الحبر السمين فغضب وقال ما انزل الله
على بشر من شيء مبالغة في انكار انزال القرآن ونفي نبوة النبي صلى
الله عليه وسلم فالزمهم بالتورية وانزالها وادرج تحته توبيخهم بتحريفهم
التورية حيث جعلوه طرافين واوراقا متفرقة ليتأتى لهم ما ارادوه قراطيس
من الابداء والاخفاء وقيل راجع الى قريش والزمهم بالتورية لانهم
سمعوا بالمدينة من اليهود ذكر موسى عليه السلام ونزول التورية
وعلى التقديرين فالاستفهام في قوله من انزل الكتاب الذي جاء به

موسى اى التورية ليس على حقيقته بل للتقرير اى حمل المخاطب على الاقرار بمضمون
ما دخل عليه كلمة الاستفهام او بما يعلم من ذلك الحكم فيكون تكذيبا لهم فى قولهم ما
انزل الله على بشر من شيء فينبغى ان يكون مرادهم السلب الكلى ليكون
الايجاب الجزئى مناقضا له اذ لا تناقض بين الجزئيين وتحرير المقام ان فى
قولهم ما انزل الله على بشر من شيء نكرتين واقعتين فى سياق النفى ويمكن تقدير
السلب والايجاب فى كل من النكرتين حتى يكون فى الاية الكريمة دليلان مستقلان
على عموم النكرة فى سياق النفى بيانه ان قوله ما انزل الله على بشر من شيء
حاصله سالبتان كليتان متلازمتان احديهما لا شيء من الكتب السماوية
بمنزل على بعض البشر والاخرى لا واحد من البشر بمهبط الوحى وقوله من انزل
الكتاب الذى جاء به موسى اى بل انزل الله تعالى التورية على موسى عليه السلام
وانتم معترفون به ومثبتون به على نوع البشر من شيء حاصله موجبتان
جزئيتان احديهما بعض الكتب السماوية وهو التورية منزل على بعض البشر والاخرى
بعض البشر مهبط للوحى وهى تناقض لا واحد من البشر بمهبط للوحى
فكانه قيل قولكم لا شيء من الكتب السماوية بمنزل على بعض البشر وكذا قولكم
لا شيء من البشر بمهبط للوحى كاذب لصدق نقيضه وهو بعض البشر مهبط
للوحى فعلم ان الايجاب والسلب بل الموجبة والسالبة كانت حاصلة فى الكلام
تقديرا لكن فى بعض المقامات قد يكتفى بصحة المادة ويفوض تصوير الصورة
الى فهم السامع قال وانما قال الايجاب والسلب دون الموجبة و
السالبة الى اخره اقول يعنى ان الموجبة والسالبة من صفات القضية

لتقدير بمعاونة

منزل على بعض البشر وهى تناقض
لا شيء من الكتب السماوية ح

بمنزل على بعض البشر كاذب
لصدق نقيضه وهو بعض
الكتب السماوية و

فلو ذكرها

٦١٦

فلو ذكرهما لاقتضى ان يكون الكلية والجزئية فى جانب المحكوم عليه صريحا و
ليس كذلك بخلاف الايجاب والسلب فانهما لا يقتضيان ذلك صريحا قال
ولا يجوز ان يكون الاستثناء مفرغا واقعا موقع الخبر اقول هذا مرتبط
بقوله ثم لا يخفى ان الاستثناء ههنا بدل من اسم لا على المحل اه يعنى ان
الاستثناء ههنا لا يجوز ان يكون مفرغا بان يكون الخبر المحذوف عاما كموجود
او فى الوجود ويكون الا الله واقعا موقعه كما وقع الا زيد موقع الفاعل
فى نحو ما جاءنى الا زيد لان المعنى على نفى الوجود عن اله سوى الله
وهو انما يحصل اذا جعل الاستثناء بدلا من اسم لا على المحل اذ حينئذ يقع
الاستثناء موقع الاستثناء بدلا من اسم لا على المحل اذ حينئذ يقع الاستثناء
موقع اسم لا فيكون لا خبر لا خبرا فينفى الوجود عن اله سوى الله كما هو المطلوب لا على
نفى مغايرة الله تعالى عن كل اله وهو الذى يفيده الاستثناء المفرغ لانه لما قام مقام
الخبر كان العقد السلبى كانه فيفيد نفى مغايرته تعالى عن كل اله ولا يحصل به التوحيد
قال ولا تشك ان النكرة فى الشرط المثبت خاص يفيد الايجاب الجزئى
الى اخره اقول لا يريد ههنا ايجابا وسلبا بالفعل على اصطلاح اهل الميزان بل
بالتقدير واعتبار حاصل المعنى كما مر فى الاية الكريمة سواء كان فى الحملية او الشرطية
ويريد بقوله فيجب ان يكون فى جانب النقيض للعموم والسلب الكلى
ان شرط البر فى اليمين الايجابية انتفاء الايجاب الجزئى فضلا عن الايجاب
الكلى حتى لو ضرب رجلا فقط فى هذه الصورة حنث فيلزم السلب
الكلى ضرورة وكذا يريد بقوله فيجب ان يكون فى جانب النقيض للخصوص

والايجاب الجزئي ان البر في اليمين السلبية يحصل بالايجاب الجزئي حتى لو حصل
اكثر منه لم يكن له دخل في البر ومن غفل عن العثور على المرام وتبع الظنون
الفاسدة والاوهام قال معترضا ان قوله ولا شك ان النكرة في الشرط المثبت
لا يتضمن امرين احدهما ان ههنا ايجابا وسلبا مصطلحين في علم الميزان
وليس كذلك فانه لا ايقاع ههنا للرجل على الضرب لا بحمل هو هو ولا بالاشتقاق
بان يقال الرجل ذو ضرب او ضارب او مضروب ولا بالعكس ولا انتزاع
عقل هنا اولا الايجاب ولا السلب شرطين وثانيهما ان قوله الايجاب الجزئي اذا ارتفع
يجب ان يكون الثابت في طرف النقيض السلب الكلي وكذا اذا ارتفع السلب
يجب ان يكون الثابت في طرف النقيض الايجاب الجزئي فان اراد به عدم جواز ثبوت
السلب الجزئي في الاول وعدم جواز ثبوت الايجاب الكلي في الثاني ممنوع لان السلب
الكلي لا يتصور بدون السلب الجزئي والايجاب الجزئي لا ينافي الايجاب الكلي والا
~~يجاب الجزئي لا ينافي الايجاب الكلي~~ وان لم يرد به ذلك فلا يتم كلامه اذ قد يكون ارتفاع
السلب بالايجاب الكلي قال وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة وهي التي
لا يختص بالموصوف اعلم ان القول بعموم النكرة مما قدح فيه كثير من علمائنا الحنفية الموصوفة
كما ذكر الشارح في مباحث الاستثناء وقال صاحب الكشف واعلم ان الوصف
من اسباب التخصيص والتقييد في النفي والاثبات جميعا فان قولك رايت رجلا
عالما اخص بالنسبة الى قولك رايت رجلا وكلما ازداد وصفا في الكلام
ازداد تخصيصا هذا هو موجب اللغة ومذهب عامة اهل الاصول واذا ثبت
هذا عرفنا ان هذا الاصل لا يطرد في جميع الموارد ثم قال وقد كنت في مجلس شيخنا

مولانا

مولانا حافظ الدين وكان المجلس غاصا بالعلماء النحارير الفضلاء الحذاق المهرة
اذ اجرى الكلام في هذه المسئلة فقال بعض الكبار بتعميم النكرة الموصوفة مختص
بالاستثناء من النفي وبكلمة اي دون ما عداهما وتمسك بنحو ما ذكرنا من
المسائل والنظائر فلم يقابل برد مسموع ولم يجب احد جوابا شافيا واقول
فيه بحث لانه ان اراد بكون الوصف من اسباب التخصيص والتقييد كونه كذلك
في الجملة فمسلم ولكن لا يصح قوله وكلما ازداد وصفا في الكلام ازداد تخصيصا
وان اراد انه كذلك مطلقا فممنوع اذ قد يكون الوصف بما هو من خواص الجنس
فيفيد زيادة العموم والشمول كما ذكروا في قوله تعالى وما من دابة في الارض ولا
طائر يطير بجناحيه وقد يكون لدفع احتمال ارادة الوحدة فيفيد الشمول كما في
قولنا لا اجالس الا رجلا عالما فانه لو قيل لا اجالس الا رجلا لاحتمل ان يراد به
الواحد فلما وصف زال ذلك الاحتمال وسيأتي لهذا زيادة تحقيق ان شاء
الله تعالى ثم ان فخر الاسلام وشمس الائمة وسائر المحققين لم يقولوا ان النكرة الموصوفة
بصفة عامة عامة مطلقا بل جعلوا الوصف العام من ادلة العموم كالالف واللام
فانهم جعلوهما من ادلة العموم مع ان كل معرف بهما ليس بعام مطلقا بالاجماع
فكما ان افادتهما العموم مفوض الى المقام وموقوف على القرينة فكذا هذا ويؤيده
ما ذكره المص من وجهي الاستدلال حيث حققنا بعض الاوصاف والحاصل
الذي ذكره الشارح في آخر هذا الكلام فان قيل قد اتفقوا على ان الوصف
في الاستثناء من النفي يفيد وليس كذلك والا لوجب المجالسة مع كل عالم فيها العموم
اذا قال لا اجالس الا رجلا عالما قلنا الاستثناء من الحظر اباحة والعموم

انما هو بالنظر اليها فانك اذا قلت لا اجالس الا رجلا لا يباح لك مجالسة رجلين
فلما قلت الا رجلا عالما ابيح لك ان تجالس من شئت من العلماء فاحفظ هذا ولا
ولا تنخدع بالذهول فانه من اسرار علم الاصول قال بخلاف ما اذا حلف لا
اجالس الا رجلا يدخل داره وحده اه اقول فيه بحث لانك ستعرف ان قولهم
من دخل هذا الحصن اولا فله كذا عام على سبيل البدل عند المص وهو ايضا من هذا
القبيل ويمكن ان يدفع بان من عام قطعا وهذا الوصف لا يبطله بخلاف رجل فانه
خاص وهذا الوصف لا يجعله عاما والتحقيق ان هذا الوصف عام بحسب المفهوم
يمكن تناوله متعددا على سبيل البدل خاص بحسب الصدق والوجود فمن قرن بالعام
الصالح اعتبر جهة عمومه ومن قرن بالخاص اعتبر جهة خصوصه فليتامل قال وكذا
في هذا اشارة اقول اي في الاستدلال على العموم بالاستقبال في هذين المثالين
قال ويدل على هذا الاصل انه لو حلف لا اكلمه اقول فيه بحث لان هذا الاصل
لو صح لو وجب الحكم بالعموم في قوله لا اجالس رجلا عالما فالوجه ان يكتفى بالوجه
الاول قال فقيل هذا الوجه مختص بالاستثناء كما اشار اليه الشارح بقوله
الآتي والوجه ما اشار اليه شمس الائمة اه قلنا لا عموم للحكم ولا للعلة في صورة
الاستثناء بل العام حكم الاباحة فقط كما ذكرنا قال وقد يقال في بيان
ذلك ان الاستثناء ليس بمستقل الخ اقول القايل صاحب الكشف حيث
قال ثم النكرة الموصوفة انما تعم في الاستثناء من النفي وان كان ذلك موضع
اثبات لانها كانت داخلة في صدر الكلام وانما اخرجها بالاستثناء تقديرا
والاستثناء ليس بمستقل بنفسه فيؤخذ حكمه من صدر الكلام وهو موضع

نفي

نفي فيعم ما دخل من النكرة تحته ضرورة وقوعها في موضع النفي فصار في التقدير
كانه قال لا اكلم رجلا كوفيا ولا رجلا بصريا ولا مكيا ولا مدنيا حتى جميع الانواع
ثم قال الا رجلا كوفيا فلما كان المستثنى وهو الرجل الكوفي عاما في صدر الكلام
لكونه نكرة واقعة في موضع النفي بقي كذلك بعد الاستثناء لانه عين ما دخل
تحت صدر الكلام وهذا مؤيد بما ذكر محمد رح في الجامع لو قال لامرأتين له كلما
حلفت بطلاق واحدة منكما فهي طالق فاله مرتين طلقت كل واحدة منهما
واحدة وكان ينبغي ان تطلق احديهما غير عين وكان الخيار الى الزوج كما قال
القاضي ابو حازم لان قوله فهي كناية عن الواحدة المذكورة سابقا فصار كانه
صرح بالواحدة وعند التصريح بها يقع طلقة واحدة على احديهما غير عين فكذلك
هذا الا ان الواحدة المذكورة في الشرط نكرة في موضع النفي فتعم والكناية وهي
قوله فهي لا يستقل بنفسها ولا يفيد اذا قطعت عن اول الكلام فلا بد ان
يؤخذ حكمها من اول الكلام لتصير مفيدة ولما عم المكنى لعدم استقلالها صارت
الكناية عامة ايضا فلما كرر صار حالفا بطلاق كل منهما في الاول ومن حكم
اليمين الاولى طلاق كل امرأة صارت محلوفا بطلاقها وقد صار كذلك
فلذلك طلقتا بخلاف التصريح بقوله فواحدة منكما طالق لان الواحدة مستقلة
بنفسها وقد وقعت في موضع الاثبات لان موضع الجزاء موضع الاثبات
فيخص فصار حالفا بطلاق واحدة منها لا غير فلا تطلق الا واحدة غير عين
يوضح جميع ما ذكرنا انه قال زينب طالق وعمرة طلقت عمرة ثلثا وعمرة
طالق لم تطلق عمرة الا واحدة لان قوله وعمرة طالق مفهوم المعنى مفيد

يفيده فلا يحتاج الى تعرف حكمه مما سبق بخلاف قوله وثمرة لانه غير مفيد
بنفسه فلا يحتاج الى تعرف حكمه مما سبق فلا بد ان يؤخذ حكمه مما سبق
هذا كلامه وانت خبير بان ما ذكره الشارح من جريان هذا البيان في
مثل لا اجالس الا رجلا جواب الراي لا تحقيق فيه وايضا لم يتعرض لما ذكره
من التأييد بالمسائل فافهم وبالله التوفيق سلمنا ان الاستثناء
ليس بمستقل بل حكمه انما يؤخذ من صدر الكلام لكن لا على الوجه الذي ذكر
في صدر الكلام بل ان كان مثبتا فيه اخذ في الاستثناء على وجه النفي وبالعكس
وفيما نحن فيه قد كان مذكورا فيه على وجه النفي فافاد العموم ثم وبعد ما استثنى
كان مثبتا فكان ينبغي ان لا يعم فان اراد بكونه عين ما هو داخل تحت
صدر الكلام كونه عينه بحسب اللفظ فمسلم لكنه لا يفيد وان اراد
كونه عينه بحسب الحكم فممنوع كيف ومن جملة احكامه انه في الصدر منفي و
بعد الاستثناء ليس كذلك والعموم انما يستفاد من وقوعها في سياق
النفي فظهر ان العلة للعموم ليست ما ذكره واما ما ذكره من التأييد با
لمسائل فلا يصلح للتأييد لانتفاء المخالفة بين حكمي الطلاق فيها كما كانت
في الاستثناء مغايرة عليها قياس مع الفارق كما يظهر لمن ينظر فيها بالتأمل
الصادق قال والتحقيق ذلك ان في النكرة معنى الوحدة والجنسية
فيكون لا اجالس الا رجلا معناه الا رجلا واحدا فيحنث بمجالسة رجلين
الا انه قد ينضم اليها قرينة دالة على ان القصد منها الى مجرد الجنسية دون الوحدة
اقول فيه بحث لان الاوصاف التي تذكر في هذه المواضع وتفيد العموم

كالعالمية

١١٤

كالعالمية والكوفية ونحوهما ليست مما يفيد الجنسية التي تتضمنها النكرة
نفي ح بل انها تفيد النوعية نعم تفيد ارادة الوحدة لكن لا يلزم منه القصد الى مجرد
الجنسية التي تتضمنها النكرة مثلا اذا قيل لا اجالس الا رجلا يفهم منه
الوحدة فاذا قيل الا رجلا عالما يفيد النوعية وانما يفيد مجرد الجنسية اذا
كان من خواص الجنس كما اذا قال الا رجلا من بني آدم كما افاد في قوله
تعالى وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه كما مر وكان عليه ان
لا يتعرض للقصد منها الى مجرد الجنسية بل يقول هكذا الا انه قد ينضم اليها
قرينة دالة على ان ليس القصد منها الى الوحدة فلا يختص ببعض الافراد
الى آخر ما قال قال المص فان قيل النكرة الموصوفة معتبرة اقول
الجواب ضعيف لانك قد تحققت فيما مر ان الموصوف بدون الصفة
فيما نحن فيه خاص يفهم منه الوحدة والصفة ترفع احتمالها وتجعله عاما
فكيف يصح قوله خاص بالنسبة الى المطلق الذي لا يكون فيه هذا القيد
ومن هذا يعلم ضعف جواب الشارح ايضا عن سؤاله كما يظهر من النظر
في مقاله الكلام الا ان يقال المراد بالمطلق الذي لا يكون فيه هذا القيد في
عبارة المص وباللفظ الآخر في عبارة الشارح غير ما وقع موصوفا
ههنا بل وقع مطلقا في عبارة اخرى ولا يخفى انه تكلف والعجب ان هذا
مع كونه في غاية الظهور كيف ذهلوا عن الوقوف عليه والعثور قال
وهذا كما قالوا في قوله تعالى والذين يتوفون واولات الاحمال اقول
هذا تمثيل لاطلاق العام والخاص على ما هو عام وخاص من وجه بخلاف

للمطلق الذي الواقع في غير صورة الاستثناء

ما نقل عن ابن الحاجب فانه لا يفيد سوى جواز اطلاق الخاص على ما ليس بتخصيص
على الاصطلاح المشهور واطلاق العام على ما ليس بعام على ذلك الاصطلاح قال
ثم النكرة اذا كانت خاصا فان وقعت في الانشاء اقول هذا شرح لقول
المص لكنها يكون مطلقا في الانشاء الى آخره لكن الشرح لا يطابق المشروح فان
المفهوم من الشرح ان يكون الفرق بين المطلق وبين النكرة الواقعة في الاخبار عراء
المطلق عن قيد الوحدة واشتمال تلك النكرة عليه والمفهوم من المشروح ان
الفرق بينهما بكون المطلق مجهولا عند المتكلم والسامع معا وكون تلك النكرة مجهولة
عند السامع معا وكون تلك النكرة مجهولة عند السامع فقط وذلك لانك اذا استعملت
النكرة في الانشاء وقلت مثلا اضرب رجلا فكما ان المخاطب لا يعرف الرجل فكذا
انت بخلاف ما اذا قلت ضربت رجلا فانك تعرفه قبل الاخبار ولو بكونه
مضروبا لك بخلاف ما اذا قلت ضربت رجلا فانك تعرفه قبل الاخبار ولو بكونه
مضروبا لك بخلاف المخاطب فان قيل قد استفاد الشارح من قوله ويثبت
بها واحد مجهول حيث ذكر الواحد ههنا لا ينافي بيان المطلق عند السامع حتى لو لم
يذكر لقدر فعلم ان اعتراض الشارح بقوله ولقائل ان يقول ان اتى به دعاء ما
اخف من عبارة لا على ما قصده كما لا يخفى على البصير المنصف قال فانه
انشاء للامر بمنزلة صيغ العقود اقول لا يخفى بما فيه من ارتكاب
تكلف وضع جديد فالاحسن ان يقال سوق تعديه ان الله تعالى يقول لكم
اذبحوا بقرة قال على انهم جعلوا مثل من دخل هذا الحصن اولا فله
كذا افول يرد عليه انا لا نسلم انه من هذا القبيل فان العبارة تنم مشوقة

فلذا ذكره ههنا الضرورة وصفه بمجهول ح ح الواحد

لكل فرد ولو كان على سبيل البدل بخلاف ما ههنا فانها متعرضة لواحد يمكن
تحققه في ضمن اي معين كان ولا عموم فيه اصلا قال وقد يجاء المعرفة
مع المغايرة كقوله تعالى هو الذي انزل عليك الكتاب اقول هكذا وقعت
العبارة في النسخ والقرآن المناسب لما ذكره ليس كذلك بل هو هكذا
وانزلنا اليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب قال فتنكير
يسر للتفخيم او للافراد افول يعني اذا ثبت التغاير بين اليسرين حيث
كان الكلام الثاني مستانفا غير مكرر فينا ول يسر بعضا غير البعض الاول
وجب ان يراد بتنكير التفخيم كما ذهب اليه صاحب الكشاف ويقصد باليسرين
العظيمين ما تيسر لهم من الفتوح في ايام رسول الله صلى الله عليه وسلم
وما تيسر لهم في ايام الخلفاء او يقصد يسر الدنيا ويسر الاخرة الى او يراد
بتنكيره الافراد كما جوز الامام البيضاوي حيث قال واليسر منكر فيحتمل ان
يراد بالثاني فرد يغاير ما اريد بالاول واذا ثبت الاتحاد بين العسرين وجب
ان يجعل تعريفه للجنس لظهور ان الوجه الاستغراق قال صاحب الكشاف
وانما كان العسر واحدا لانه لا يخلو اما ان يكون تعريفه للعهد وهو العسر الذي
كانوا فيه فهو هو لان حكمه حكم زيد في قولك مع اليسر زيدا مالا ان مع زيد مالا
واما ان يكون للجنس الذي يعلمه كل احد فهو هو ايضا قال وقال فخر
الاسلام وفيه نظر ووجوه الى اقول قال فخر الاسلام ان لام المعرفة
للعهد وهو ان يذكر شيئا ثم يعاود فيكون للمعهود قال الله تعالى كما ارسلنا
الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول اي هذا الذي ذكرناه فيكون

الثانى هو الاول وذكر معنى قول ابن عباس رضى الله عنهما فى قوله تعالى فان مع
العسر يسرا ان مع العسر يسرا لن يغلب عسر واحد يسرين لان
العسر اعيد معرفة واليسر اعيد نكرة ان صحت هذه الحكاية عنه وفيه نظر عندنا
فذهب بعض الشراح الى ان معناه ان فى الاصل المذكور وهو ان المعرفة اذا
اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاول نظرا فانه قد ينعكس كما سيأتى من الامثلة
وقال صاحب الكشاف والظاهر انه ليس براجع الى هذا الاصل فانه مذهب
اهل البصرة والكوفة بل هو راجع الى قول ابن عباس لن يغلب عسر يسرين
يعنى لو ثبت هذا القول منه لخرج على هذا الاصل ويكون الجملة الثانية مذكورة على
هذا الاصل ويكون الجملة مذكورة على سبيل الاستئناف ولكن الصحيح
عند الشيخ انها مذكورة على وجه التكرير للجملة الاولى لتقرير معناها فى النفوس وتمكينها
فى القلوب كما كرر قوله ويل يومئذ للمكذبين اولى لك فاولى ثم اولى لك فاولى
وكما يكرر المفرد فى قولك جاءنى زيد زيد وعلى هذا التقدير لا يستقيم قول ابن عباس
لن يغلب عسر واحد يسرين فهذا معنى النظر كذا قال صاحب الكشاف وتبعه
غيره حتى المصنف والشارح واقول هذا فى غاية البعد لان ابن عباس رئيس
المفسرين واهل اللسان بحيث يؤخذ منه اللغة والقاعدة ولكثرة علمه يسمى
بحر الامة فكيف يخفى عليه قاعدة اطبق عليها اهل العربية باسرهم وايضا نقل
صاحب الكشاف هذا الكلام عنه وعن ابن مسعود رضى الله عنهم ثم قال وقد
روى مرفوعا انه خرج صلى الله عليه وسلم ذات يوم وهو يضحك ويقول
لن يغلب عسر يسرين فنخر الاسلام مع كونه فى العلم والعمل غير قابل النظر كيف

يجئ

يجئ على مذهب الخطيب لخطر فالصواب عندى ان يرجع ضمير فيه الى الحكاية
لقربه لفظا ومعنى وتذكيره لكون الحكاية ما قولا بان مع الفعل كما سبق كره الثنا صح
ان شاء الله تعالى فكانه قال وذلك معنى قول ابن عباس فى تفسير قوله تعالى فان
مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا لن يغلب عسر واحد يسرين ان صحت
هذه الحكاية عنه لكن فى صحتها نظر عندنا لان الرواة والحفاظ اما باعتبار اصل الحكاية
لاحتمال ان لا يقع عن اصلها اذ لم تنقل بالتواتر والشهرة او باعتبار ان هذا
هذا القول على تقدير وقوعه لم يكن فى تفسير تلك الآية لجواز ان يكون ابتداء بيانه
لحال المؤمن الكامل فانه يرى فى الدنيا تارة يسرا واخرى عسرا وفى الآخرة لا يرى
الا اليسر ولن يغلب عسر اليسرين وهذا الذى ذكرته هو المحمل ايضا لما روى
عنه صلى الله عليه وسلم قولا له او فعلا سواء اضافه اليه صحابى او تابعى او من
بعده سواء اتصل اسناده ام لا قال العراقى فعلى هذا يدخل فيه المتصل والمرسل
والمنقطع والمعضل قال لكونه موفا بالمال الثابت فى الضحك اقول فيكون
فى حكم المعرف بالاضافة الى الضحك فلا ينافى ما سبق ان طريق التعريف هو اللام
او اللام والاضافة قال يشترط مغايرة الشاهد بين الاخرين له اقول
وجه اشتراط مغايرتهما ان المغايرة تناسب التعدد فى المال وتحققه وجه اشتراط
عدم مغايرتهما ان تكثير الشهود المتغايرة امارة تاكيد للحق الاول بخلاف تكرير الشهود
فى الاشهاد اذ يؤكد الحق الاول غالبا قال يريد انها باعتبار اصل الوضع للخصوص
الى قوله وانما يعم بعموم الصفة كما سبق اقول فان قيل قد سبق ان النكرة فى الشرط
كما فى النفى لا يقال لم يقع فى الشرط بل هو كلمة شرط لانا نقول هو المعنى واقع فى

الشرط لان معنى اى عبيدى ضربته ان ضربت عبدا من عبيدى قلنا انه
للاثبات وضعا بمعنى انه موضوع لاثبات الحكم لواحد من الجملة والشرط للنفى
دلالة اى جهة دلالة الحال وسوق الكلام لان المعنى فى مثل ان دخلت الدار فكذا
لا تدخل فانك ان دخلت فكذا لا وضعا لانه ليس الا للتعليق اى ربه ولهذا لم يدل
على النفى فى بعض المحل مثل ان دخلت حصنا فلك كذا والاول بالذات والثانى
بالغير ولا شك ان ما بالذات اولى مما بالغير فيترجح جانب الاثبات على النفى فلا
يعم اى بالشرط وان توقف فى كونه للاثبات بانه للعقد المبهم سواء اثبت او نفى
يدفع بان المراد انها لغرض الاثبات والحل والشرط للنفى والمنع على ما يظهر
من موارد الاستعمال قال وهذا الفرق مشكل من جهة النحو لانه لو اريد با
لوصف الخ اقول اعترض عليه بانه لا يدل على اشكاله بل على فساده ولو سلم
فلا يدل على اشكاله من جهة النحو فقط بل منها ومن غيرها بل اشكاله من جهة ا
النحو ان ضمير ضربك كما هو راجع الى اى وبذلك اتصف بالضاربية
كذلك ضمير ضربته راجع اليه وبذلك اتصف بالمضروبية فكيف قطع الوصف
عنه وليس بشىء لان تسميته مشكلا لرعاية الادب اذ الكلام منقول عن قدماء المشايخ
واما كونه من جهة النحو فعبارة عن وروده بملاحظة اصطلاح النحو فان الشق الاول
مبنى على النعت النحوى والثانى على ارجاع الضمير كما اعترف به نفسه والعجب انه
اضاف ما نسبته الى النحو ليس بظاهر ومن كل ما هو فى غاية الظهور فان قيل
قد ذكر المصنف ايضا قلنا لغاية ظهوره لا لادعاء انه غير متعلق بالنحو قال
بخلاف الزمان الخ اقول هذا جواب عن قوله لا يرى ان نوبالخ قال وايضا

المفعول

المفعول به فضلة الخ اقول يعنى انه فضلة بخلاف الفاعل ومع ذلك
يثبت ضرورة فيتقدر بقدرها فلا يظهر اثره فى التعميم لانه فوق الضرورة
بخلاف المفعول فيه فانه وان كان فضلة لم يثبت ضرورة اذ قد صرح به و
قصد وصفه بصفة عامة فينبغى ان يحصل باعتباره العموم مع ما بين الفعل
والزمان من التلازم لكونه جزءا منه بخلاف المفعول به قال اما اولا
فلان الضرب صفة اضافية اقول الجواب عنه ان معنى كونه صفة اضافية
كونه صفة ذات اضافة فيكون قائما بمحل متعلقا بمحل آخر كالعلم على راى فانه
صفة للعالم ومتعلق بالمعلوم فلا يكون من قبيل الاضافات المحضة كالقرب
والاحتياج كيف والقائم بالفاعل هو الفعل وبالمفعول به الانفعال وهما
عرضان من مقولتين مختلفتين على ان المشايخ قد عدوا فى شرح المقاصد
امتناع قيام الاضافات المحضة ايضا بالمحلين من البديهيات التى يكتفى
فيها بالتنبيه وقد اجاب عن اصل الاشكال الفاضل النحرير صاحب
تلخيص الجامع الكبير بان الفعل المتعدى المبنى للفاعل صفة الفاعل
لا المحل اذ الفاعل بمنزلة العلة للفعل والمحل بمنزلة الشرط والعلة
اولى بالاعتبار من الشرط وبينه الشارح فى شرحه بانه اذا ذكر فى
معرض تعريف النكرة وتمييزها فعل مسند الى الفاعل متعلق بالمفعول و
انه لا محالة اضافة بينهما فالوصف المأخوذ منه قد يكون باعتبار الاضافة
الى الفاعل كالضاربية وقد يكون باعتبار الاضافة الى المفعول كالمضروبية
والاول اولى بالاعتبار لكونه باعتبار العلة فيكون الوصف فى قوله اى

حيلدى ضربته هو الضاربية وهو ليس بصفة للنكرة وان امكن
ان يوخذ من الفعل ما هو صفة لها كالمضروبية وح لا يتوجه ما يقال ان
التوضيح انما يعتبر عند التعارض ولا تعارض بهما لان الفعل كما يتصف
به الفاعل باعتبار الفاعلية يتصف به المفعول باعتبار المفعولية من غير
تناف تدافع ولا يكون اضافة العتق الى المضروبية من اضافة الحكم الى الشرط
مع وجود العلة في شئ لان ذلك اضافة الى صفة هو العلة والشرط هو
مضروبية العبد المخاطب كما يتخفى ان ما في الصورة الثانية ضاربية العبد له ولا
يرد المبنى للمفعول مثل ايكم اهاب ديح لان المذكور ليس الا وصف المفعول
قال واما ثانيا فلان الفعل الخ اقول هذا ارد لقوله وايضا المفعول
به فضلة الخ قوله فاتصاله بالاول اشد اى اتصال الفعل بالمفعول به اشد
من اتصاله بالزمان فينبغى ان يحصل العموم باعتباره ايضا بل هو الاولى به
قوله وان المفعول به ههنا الخ مناقشة في قوله فلا يظهر اثره في التعميم يعنى
ان اثره ليس في التعميم ابتداء ليصح ترتب عدم ظهوره على تقديره بقوله لما
بل في ربط الصفة بالموصوف غايته انه يستلزم العموم ولا خفاء فيه وكونه
ضروريا لا ينافي ذلك الربط ولو سلم انه ينافى فيه ولا يظهر اثره في التعميم
فلما ورد على قوله فالفاعل ايضا انه نكرة غير فضلة فكيف يكون ضروريا
دفعه بقوله وكونه ضروريا الخ قال وظاهر انه لا معنى لتخيير الفاعل في
الصورة الاولى لانه انما يعقل الخ اقول فيه بحث لانه انما يستقيم اذا
كان المقصود تخيير الفاعل الواحد بين مفعولين واما اذا كان المقصود

تخيير

تخيير الفاعلين بالنظر الى مفعول واحد فلا كما اذا خاطب زيدا وعمروا فقال اضرب
بكرا انت او انت مشيرا اليهما فالظاهر ان مراد المص كما يدل عليه عبارته ان التخيير
لا يتصور في الاستعمال الا من الفاعل المخاطب سواء اتحد او تعدد ولا شك
انه معدوم في الصورة الاولى قال وهذا الفرق ايضا مشكل اما اولا فلان
الصورة الثانية الخ اقول تحقيق مراد المص موقوف على مقدمة وهى ان القوم
فرقوا بين الاباحة والتخيير بان المراد فيه احد الامرين فلا يكون ممكن الجمع بينهما بخلاف
الاباحة وهذا معنى قول المص في الاخر مثل هذا الكلام للتخيير في العرف يعنى
ليس للاباحة حتى يجوز الجمع اذا عرفت هذا فاقول وبالله التوفيق ان ابا الواحد
منكر ففى الصورة الاولى ان لم يعتق واحد دون واحد يلزم الترجيح بلا مرجح
اذ لا اولوية للبعض اما اذا ضربوه معا فظاهر واما اذا ضربوه على الترتيب
فلان كل واحد من الاول وغيره لما كان عتقه معلقا بضربه وقد وجد ولا تخيير
في الكلام حتى يمتنع الاجتماع كما في الصورة الثانية لم يكن للاولوية تاثير فالا ولوية
وعلى التقدير بن يتعين عتق الكل لوجود المقتضى وهو تعليق العتق بالضرب
وانتفاء المانع وهو التخيير في الصورة الثانية يتعين الواحد باختيار المخاطب
ضربه لان الكلام لتخيير المخاطب في تعيينه فيحصل الاولوية بالاولوية فان ضرب
وحدا فقط يتعين وان ضرب واحدا بعد واحد يتعين الاول لان ما بعده لم
يصادف اذن المولى لان الصادر منه تخيير مانع من الجمع فلا يعطى للثانى حكم
بل يجب الاول كالمنفرد وان ضربهم معا لم يتعين واحد لانتفاء الاختيار من الضا رب
لما وجد ضرب واحد في ضمن المجموع يتعلق العتق بواحد منهم للمولى خيار تعيينه

ولظهوره لم يتعرض له المص فاندفع بهذا التقرير الاشكال الثانى لان الصورة
لما كانت صورة التخيير كان الضرب على الترتيب مستلزما اختيار البعض
وهو الاول غايته انه خالف مقتضى التخيير فى الباقى فلا وجه لقوله ان الكلام
فيما اذا لم يقع من المخاطب اختيار البعض بل ضرب الجميع معا او على الترتيب
فينبغى الخ بل ينبغى ان يعتق الاول فى صورة الترتيب لوجود الشرط وهو
اختيار بعض هو الاول ويعتق واحد غير معين فى صورة ضرب الجميع لوجود الشرط
وهو ضرب واحد ولو فى ضمن ضرب المجموع ولا يمكن ههنا عتق الكل كما فى الاولى
لوجود التخيير المانع عن الجمع وكذا الثالث لان الاولوية لا تؤثر فى الاولوية ههنا كما
عرفت فحال تقدير ضربهم معا اياه يلزم عتق كل واحد لما عرفت من وجود المقتضى
المقتضى وانتفاء المانع واما الجواب عن الاول فهو ان الامثلة المذكورة فى
هذا المقام فى كتب اصحابنا من الاصول والفروع لما كانت بحيث يتصور
فيها التخيير بين المصنف الفرق عليه ولا يضره التخلف فى بعض الصور اذ لا فائدة
عام اتفاقا حيث قال وفيه نظر لان المصدر ههنا للتاكيد والتاكيد تقوية للاول
من غير زيادة فهو ايضا لا يدل الا على الماهية ولهذا صرحوا بانه لا يثنى ولا
يجمع بخلاف ما يكون للنوع والمرة وايضا ذكر فى الجامع انه لو قال ان خرجت
فعبدى حر ونوى السفر خاصة صدق ديانة ووجهه بان ذكر الفعل ذكر للمصدر
وهو نكرة فى موضع النفى فيعم فيقبل التخصيص قال واشار فى المبسوط الى
الجواب الخ اقول يمكن ان يدفع بان اختلاله على تقدير تسليمه انما هو من ترك
بعض المقدرات وسهو الناسخ وذكر بعضها وهو خرجت اذا اقدر هكذا

لاخرى

اقضى ... قدرا اسنى

الاخرى وجاز ان ذلك لا يبقى اختلال اصلا بل الجواب انهم صرحوا بان له عبرة
بكثرة الادلة بل بقوتها حتى لو كان فى جانب آية وفى آخر اثنان او جانب حديث
وفى آخر حديثان لا يترك الآية الواحدة ولا الحديث الواحد ولا يقال تعارضت
الآية الاخرى سالمة عن المعارض وكذا الحال فى الحديث قال فقد ثبت
بالسنة المشهورة الى اخره اقول ان قيل الادلة فى الحديث على الاستيعاب
قلنا يدل عليه لفظ الوجه واليد فان لانهما اسمان للمجموع فلو لم يحملا على الكل
لزم ارادة البعض بطريق المجاز بلا قرينة قال وبان التيمم خلف عن الوضوء
وفيه الاستيعاب اقول اعترض بان الخلف لا يلزم ان يكون على صفة
الاصل فان المسح على الخف خلف عن الغسل والاستيعاب شرط فى الغسل
دون المسح وجوابه يعلم من تقرير فخر الاسلام حيث قال وبدلالة الكتاب لانه
شرع خلفا عن الاصل وكل تنصيف يدل على بقاء الباقى على ما كان فان
معناه ان التيمم شرع خلفا عن الوضوء واقيم الوضوء المسح على العضوين
مقام غسل الاعضاء الاربعة فيكون تنصيفا وكل تنصيف يدل على بقاء
الباقى على ما كان كصلوة المسافر وعدة الاماء وحد العبيد فكان الاستيعاب
فى الاصل شرطا فيبقى فى الخلف كذلك لوجود التنصيف بخلاف مسح
الخف كذلك لوجود التنصيف بخلاف مسح الخف والغسل اذ لا تنصيف فى
ذلك مع ان التخفيف مطلوب قال واعلم فعلم المرء بنفعه اقول
آخر هذا المصراع ان سوف ياتى كل ما قدرا ولا يخفى ان استعمال هذا المصراع
ههنا فى غاية اللطف ونهاية الحسن فان قوله فعلم المرء بنفعه بيان سبب البحث

على العلم في الظرف وايراد مثال للجملة المعترضة بالفاء في التحقيق لئلا يرد الاعتراض
بعدم جواز الاعتراض بعدم جواز الاعتراض بالفاء قال ويخالف هذا
ما روى ابراهيم عن محمد رحمهما الله تعالى اقول يمكن دفع المخالفة بان كون الاصل
عدم اقتضاء الاستيعاب لا ينافي الاستيعاب بعارض فان التفويض للمكان
مما يفيد في نفسه ويستوجب التروي والتفكر من المفوض اليها اقتضى مدة
مديدة فاذا تعلق بمدة محدودة لا ترجيح لبعض اجزائها على بعض بالنظر الى
التفويض اقتضى استيعابها بالضرورة سواء ذكرت كلمة في او لا بخلاف الطلاق
فانه ليس كذلك كما لا يخفى قال فان قيل القدرة ايضا شاملة لجميع الممكنات
الخ اقول اذا قال انت طالق في قدرة الله تعالى ففيه روايتان الاولى
انه يقع كما في العلم ذكرها في الكافي والثانية انه لا يقع كما في المشيئة قال صاحب
الهداية في شرح الزيادات اذا قال انت طالق في مشيئة الله او ارادته او
في رضاه او في محبته او في امره او في اذنه او في حكمه او في قدرته لا يقع ا
الطلاق اصلا الا في علم الله تعالى فانه يقع الطلاق فيه في الحال فان كلمة
في للظرفية الا اذا تعذر حملها على الظرفية بان صحبت الافعال فيحمل على التعليق
لمناسبة بينهما من حيث الاتصال والمقارنة عرا انما يصح حملها على التعليق
اذا كان الفعل مما يصح وصفه بالوجود ويصير في معنى الشرط
فيكون تعليقا والمشيئة والارادة والرضاء والمحبة مما يصح وصف الله تعالى به
ويصح فانه يصح ان يقال شاء الله ولم يشأ كذا فكان اضافة الطلاق
اليها تعليقا والتعليق بها بحقيقة الشرط ابطال للايجاب فكذا هنا اما

العلم

اما العلم فلا يصح وصف الله تعالى بضده لان علمه محيط بجميع الاشياء فكان
التعليق به تحقيقا وتنجيزا فيقع الطلاق في الحال اذا عرفت فاعلم ان القدرة
تستعمل تارة بمعنى الصفة القديمة وتارة بمعنى التقدير ولذا قرئ قوله تعالى
فقدرنا فنعم القادرون بالتخفيف والتشديد وكذا قوله تعالى قدرناها من
الغابرين والقدرة بالمعنى الاول لا يوصف الباري بضدها وسوطا وبالمعنى
الثاني يوصف به وبضده فبالنظر الى المعنى الاول يكون التعليق بها تنجيزا
كالعلم فيقع الطلاق وهو وجه الرواية الاولى وبالنظر الى المعنى الثاني يكون
التعليق بها تعليقا فلا يقع وهو وجه الرواية الثانية هكذا يجب ان يعلم هذا
المقام حتى يتخلص عن الشبه والاوهام قال وجوابه ظ عند علماء المعاني
الخ اقول الجواب ظاهر اذا كان الاستدلال بمجرد استعماله فيما ليس بقطعي
بخلاف ما اذا قيل ان اتاني البيت فقد جرت المضايع ودخل الفاء في جوابها
ودخلت على امر متحقق متردد وهو اصابة الحصاص في البيت وهذه علامة
ان وحاصلها فيكون بمعنى ان كما ذهب اليه شمس الائمة وسائر العلماء الاصول
وامارده بالقول بالتنزيل انما هو عند عدم الحقيقة لاصل تحققها مرد ودلان .. كقول
الحقيقة انما يكون اصلا اذا لم يستلزم خلاف الاصل كالاشتراك كما ثبت في
موضعه وههنا ان تحققت يلزم اشتراكه بين الظرف والشرط الذي هو
معنى ان قال ولقائل ان يقول انه يكون معلقا ومنجزا على مال وبرونه
الخ اقول يمكن ان يدفع بان المراد بالكيفية كيفية شرعية بمعنى الموقوف
على خطاب الشارع فلا كيفية له بهذا المعنى فانه كونه معلقا ومنجزا على

حال وبدونه الى غير ذلك لا يتوقف على خطاب الشارع بل العقل مستقل
بدركه بخلاف الرجعية والبينونة وكونه واحدا واثنين وثلاثا فانها امور لا مجال
للعقل بدركها كما لا يخفى على من له انصاف قال ومتطلق وانت طالق كيف
شئت ويبقى الكيفية الى اخره اقول فيه اشكال وهو ان كيف شئت
قيد لما قبله ومغير له بلا مرية فكيف يعطى لما قبله حكم قبله ولعل هذا هو السر
لما اختاره الامامان قال ولا يخفى ما فيه ضرب تكلف الخ اذ لقائل ان يقول
ان ارتباطان مفهوماتها آه اقول اعلم ان الطلاق الواقع بالفاظ كنايات
عن الطلاق فيكون الواقع بها رجعيا كما في الصريح لان الكناية لا تفيد الا ما يفيد
المكنى عنه واجاب عنه مشايخنا بما نقل الشارح رحمه الله لكن يرد عليه اعتراض
بل الجواب انها ليست كنايات عن الطلاق فان نسبة الكنايات الى الطلاق كقولهم
كنايات الطلاق او الكنايات عن الطلاق مجازية لانها ليست بكناية صريحة
عن الطلاق عن العرفة بطريق الطلاق وان كانت تلك الالفاظ في انفسها
كنايات حقيقة لاستتار المراد بها ولهذا قلت في مرقات الاصول ونسبة الكناية
الى الطلاق مجازية وان كانت الالفاظ حقيقة قال وفي النص احتمال
التخصيص والتاويل اقول اي احتمال التخصيص ان كان عاما واحتمال
التاويل ان كان خاصا فقوله اي احدهما يعني على سبيل منع الخلو دون
منع الجمع فان احتمال التاويل والتخصيص ربما يجتمعان في العام فقوله والا اي
وان لم يفسر باحدهما بل اعتبر التخصيص والتاويل معا في النص فلا يكون شيء
من الخاص نصا لان الخاص لا يحتمل التخصيص قال وسيجيء من كلام

المص

المص ما يدل على هذا اقول اي على كون الاقسام متباينة حيث قال
في الاعتراض على كلام القوم المفسر قابل للنسخ والمحكم غير قابل له قال
اي بصريح الوضوح دون الضمير العائد الى الظهور لان الوضوح فوق الظهور
اقول فيه بحث لان الزيادة لما قيدت بكون سوق الكلام له استوى ذكر
الظهور والوضوح فالوجه ان ينقض على الدليل الثاني قال فقوله بان
سوق الكلام له دال على ان زيادة الوضوح الخ اقول ذهب بعض الاصوليين
الى ان زيادة وضوح النص على الظاهر بمجرد السوق فانك اذا قلت رايت
فلانا حين جاءني القوم كان قوله جاءني القوم ظاهرا في مجيء القوم لكونه غير مقصود
بالسوق ولو قيل ابتداء جاءني القوم كان نصا في مجيء القوم لكونه مقصودا بالسوق
وبعضهم الى ان ازدياده عليه بان يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر بدليل قطعي ينضم
اليه سباقا او سياقا يدل على ان قصد المتكلم ذلك المعنى بالسوق كالتفرقة
بين البيع والربوا لم يفهم من ظاهر الكلام بل بسياقه وهو قوله تعالى ذلك
بانهم قالوا انما البيع مثل الربوا عرف ان الغرض اثبات التفرقة بينهما وان
تقدير الكلام واحل الله البيع وحرم الربوا فاني يتماثلان ولم يعرف هذا
بدون تلك القرينة واختار المصنف الاول وان اختار صاحب الكشف
الثاني قال اي يثبت قطعا ويقينا اقول لا وجه لذكر اليقين في شرح
قول المص والكل يوجب الحكم لان الظاهر والنص يفيدان القطع دون اليقين
وقد صرح به المص في اخر هذا المباحث قبيل التقسيم الرابع فتدبر قال
والحق ان كلا منهما قد يفيد القطع الى قوله بما يعضده دليل اقول فيه بحث

لما سبق في بحث الخاص ان الاحتمال اذا كان ناشيا عن الدليل كان الدلالة
ظنية فلا يكون اللفظ نصا بل ولا ظاهرا والكلام فيهما بل الحق ان كلا منهما ما
بقي على حاله يفيد القطع وان تغير بان كان احتمال غير المراد دما يعضده دليل
لا يفيد القطع فتدبر قال اي المراد من اللفظ فخفاؤه اما لنفس اللفظ
اقول ارجع ضمير قوله واذ خفي المراد وضمير بنفسه الى اللفظ لان المتعارف
عند الاصوليين ان الخفي ما خفي مراده لعارض غير الصيغة ففي مقابلته يجب ان
يكون المشكل ما خفي مراده لا لعارض بل لنفسه ويدل عليه ما ذكره من السؤال
والجواب فمن ارجع الضمير الى المراد فقد بعد عن المراد فتدبر قال فان قيل
معنى التطهير معلوم لها اقول بعد ما ذكر ان الصيغة المذكورة في الجنابة
تدل على التكلف والمبالغة في التطهير ظهر ان خفاء المراد منها لنفس الصيغة
لا العارض فعلم انها من قبيل المشكل لا الخفي فلا حاجة الى هذا السؤال والجواب
ولا وجه للتحقيق الذي ذكره بل التحقيق ان من لم يعتبر المبالغة في الصيغة و
هم الشافعية جعلوها بمعنى فاغتسلوا ومن اعتبرها جعلها بعضهم باعتبار الكم
وهم الحنيفية حتى اوجبوا طهارة الظاهر من وجه كالفم والانف مما لا حرج فيه
وبعضهم باعتبار الكيف وهم المالكية حتى اوجبوا الدلك فليتامل قال
وتسميتها بالحروف المقطعات مجازا اقول فان الف مثلا ليس بحرف
بل اسم موضوع لحرف اوسط من قال مثلا وكذا اللام موضوع لحرف اخر
منه مثلا الى غير ذلك وانما قال بالحروف المقطعات ولم يقل بالكلمات
المقطعات حتى لا يحتاج الى هذا التكلف لانها المسطورة في كتب القوم و

المتعارف

المتعارف عندهم اخذا من قوله عليه الصلوة والسلام من قرا حرفا من كتاب
من كتاب الله فله حسنة والحسنة بعشر امثالها لا اقول الم حرف ولام حرف و
ميم حرف قال وايضا يحتمل ان يكون يقولون حالا من المعطوف فقط اعني
الراسخون لعدم الالتباس اقول لما كان القايل بوجوب الوقف مستدلا
بوجه آخر ايضا وهو انه لو لم يجب لعطف قوله تعالى والراسخون على الله فيكون
يقولون آمنا حالا اعني قايلين ذلك وهو غير جائز لانه اما حال عن المجموع
فيلزم ان يكون الله تعالى قائلا آمنا كالراسخون وهو ظاهر البطلان او عن الراسخين
فقط فيلزم تخصيص المعطوف بالحال دون المعطوف عليه وهو خلاف قاعدة
العربية اشار الشارح الى جوابه باختيار الشق الثاني بناء على ما تقرر في قواعد
العربية ايضا من تخصيص المعطوف بالحال حيث لا التباس كما في قوله تعالى ووهبنا
له اسحق ويعقوب نافلة اي حال كون يعقوب نافلة لظهور ان ولد ولد
ابراهيم عليه السلام انما يعقوب دون اسحق قال ثمرة هذا البحث
بالمسئلة ليست كما ينبغي والاشبه انه اعتراض له اقول فيه بحث
لان هذا البحث من مسايل علم الكلام اذ قد تقرر في كتبه ان الدلايل النقلية
لا تفيد اليقين عند المعتزلة وجمهور الاشاعرة والحق انها قد تفيده بقراين
مشاهدة او متواترة تدل على انتفاء الاحتمالات فيكون من المبادي الكلامية
لاصول الفقه فينبغي ان تعد من مسايل الاصول كساير الاصول مباحث الدليل
وكثير من مسايل العربية على ما ذكر في مختصر ابن الحاجب فيبعد ان يكون
اعتراضا على ما ذكره وجوابا عنه بل الصواب ان يكون ما ذكر الشارح بقوله

بقوله والاشبه الى بيان وجه تعقيب المصنف البحث الاول بهذه المسئلة
بنوع تغيير بان يقال وانما عقبه بها لانها كالاعتراض عليه مع الجواب والله
اعلم بالصواب قال وفيه نظر لانا نسلم انه اذا كان للمتواترات الى اقصاه
فيه اشكال لان الاحتمال في الخبر على وجهين احدهما احتمال حكمه ان لا يطابق الواقع
والثاني احتمال كل من طرفيه لغير ما يتبادر منه والتواتر انما يرفع الاحتمال الاول
الغير المتنازع فيه دون الثاني المتنازع فيه وحكمه ان احتمال الثاني مستلزم
الاول وذلك لانهم اذا نقلوا مثلا ان بغداد موجود فلم يسامح منه ما هو
المتبادر من ظاهر كلامه فان ارادوا من البغداد او الموجود معنى غير المتبادر
لزم الكذب لان التبادر علامة الحقيقة وعدمه علامة المجاز فان استعمل اللفظ
في غير المتبادر بلا قرينة يلزم الكذب وبها التجوز لما تقرر في موضعه ان المجاز
يفارق الكذب بنصب القرينة وبعدمه والمفروض ههنا انتفاء القرينة فيلزم
الكذب قال الاول ان كلام المصنف الى قوله وفي كلام بعض الاصوليين
ان معنى المسوق له ههنا الى اقصاه يرد على كل من الكلامين بحث اما على
الاول فلانه اذا ربط بما ذكره في الظاهر والنص يقتضي عدم التفرقة بين الظاهر
وبين الاشارة وكذا بين النص وبين العبارة واما على الثاني فلانه يقتضي
ان لا يكون الثابت بالاشارة مقصودا اصلا وهو باطل لان الخواص والمزايا
التي بها اسم البلاغة ويظهر الاعجاز ثابتة بالاشارة كما صرح به الامام شمس الائمة
وقد تقرر في كتب المعاني ان الخواص يجب ان يكون مقصودة للمتكلم حتى ان
ما لا يكون مقصودة اصلا لا يعتد به قطعا على ان كثيرا من الاحكام يثبت

بالاشا

بالاشارة والقول بثبوت الحكم الشرعي بما لم يقصد به الشارع ذلك الحكم ظاهر
الفساد وقولهم كم من شيء يثبت ولا يقصد ليس في مثل هذا المقام فليتأمل
ولعل الصواب ان يختار ههنا ما اختاره المص وفي النص ما اختاره بعض
الاصوليين وصاحب الكشف وقد سبق بيانه قال الثالث الثابت بدلالة
النص الى اقصاه قال اعرابي لرسول الله صلى الله عليه وسلم هلكت واهلكت
فقال عليه الصلوة والسلام ماذا صنعت فقال واقعت امراتي في نهار رمضان
متعمدا فقال عليه الصلوة والسلام اعتق رقبة فقال لا املك الا رقبتي هذه
فقال عليه السلام صم شهرين متتابعين فقال وهل جاءني ما جاءني الا من
الصوم فقال عليه السلام اطعم ستين مسكينا فقال لا اجد فاذا بجيء النطع معنى قوله
عليه الصلوة والسلام اعتق صم شهرين متتابعين اطعم ستين مسكينا
وبالعلة ههنا حرمة الصوم وبالمنطوق افساد الصوم بالجماع وقوله
كوجوب الكفارة الى مثال الثابت بدلالة النص فان علة وجوب الكفارة
في الجماع لما كانت عندنا الهتك ووجدت في الاكل والشرب حكمنا بوجوبها
فيهما ولما لم يظهر عند الشافعي لم يحكم واجيب عنه بان كون العلة بحيث لا
يفهم كثير ممن ذكر ان الحكم في المنطوق لاجلها ممنوع بل غير المفهوم انما هو
ثبوت الحكم بها في غير المنطوق مثلا معنى الجناية ففهمه في قصة الاعرابي مفهوم
بلا اشتباه وانما الاشتباه في ان تعلق الحكم اعني وجوب الكفارة بنفس
الجناية على الصوم او بالجناية اقول فيه بحث لان الاشتباه في المنطوق
فانه وجوب الكفارة على الاعرابي ان كان لمجرد افساد الصوم لزم وجوبها

فى الاكل والشرب وان كان لافاده بالوفاع لم يجب فتدبر قال والحد
فى اللواطة اقول اى كوجوب الحد فى اللواطة عند الامامين لكونها فى معنى
الزنا لانه قضاء الشهوة فى محل محرم مشتهى دون الامام لانها ليست فى معناه
اذ ليس فيه اضاعة الولد واشتباه الانساب بل يعوذ بالاحراق بالنار فى رواية
وبهدم الجدار فى رواية والتنكيس من مكان عال باتباع الاحجار فى رواية قال
كالانفراد الاب بالانفاق فان قوله تع وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن
اشارة الى انفراد تحمل نفقة الولد لان الشرع اوجب النفقة على الاب بناء
على هذه النسبة اى كون الولد منسوبا اليه ولا يشاركه احد فى هذه النسبة
فكذلك فى حكمها بمنزلة نفقة العبد حيث يجب على بلا مشاركة احد فيها
لاختصاص بنسبة الملك اليه اقول يؤيد هذا المعنى تقديم قوله وعلى
المولود فانه فى المقام الخطابى يفيد التخصيص فتدبر قال واستغناء
اجر الرضاع عن التقدير اقول فان فى قوله تعالى فان ارضعن لكم فآتوهن
اجورهن بالمعروف اشارة الى ان اجر الرضاع اذا كانت طعاما وكسوة
لا يحتاج الى بيان التقدير بالكيل والوزن لانه تعالى اوجب اجرة الرضاع
مع الجهالة بدليل انه قال بالمعروف وانما يقال هذا فيما اذا كان مجهول الصفة
والقدر كما قال عليه الصلوة والسلام لهند خذى من مال ابى سفيان ما
يكفيك وولدك بالمعروف قال حتى اقل مدة الحمل الخ اقول فان فى
قوله تع وحمله وفصاله ثلثون شهرا وقوله وفصاله فى عامين اشارة الى ان
اقل مدة الحمل ستة اشهر لانها الباقية من العامين قال وكتبوق ذلك

اقول

قال

اقول بيان المص خلط الاصطلاحين وبنى كلامه على اصطلاح المنطقيين
فى اطلاق الفقراء عليهم مع كونهم ذوى ديار واموال بمكة اشارة الى زوال الخ
اقول فيه بحث لان زوال الملك انما فهم من قوله تع اخرجوا من ديارهم
واموالهم والمفهوم من الفقراء هو عدم ملكهم وسيأتى له زيادة تحقيق ان شاء
الله تع قال وفيه نظر لان الثابت بالاشارة الخ تحقيق المقام ان زوال
ملكهم ثابت بالاشارة لكن لا بالاشارة قوله تع للفقراء بل باشارة قوله تع
اخرجوا من ديارهم واموالهم فان زوال ملكهم عن اموالهم وان كان مدلولا مطابقيا
لكنهم لم يسق له فيكون مشيرا الى ذلك ثم لما لم يتم الكلام الا بآخره وكان الصلة مما يجب
بعلم قبل التكلم اعتبر اولا زوال ملكهم ثم اطلق عليهم الفقراء واشير به الى عدم
ملكهم فظهر ان الثابت بالاشارة لازم متاخر بحسب مدلول الكلام فليتامل
قال لكن للخصم ان يقول امر الله تعالى بالصيام بعد الانفجار الخ اقول الجواب
عن الاول انا نسلم انه اسم للركن لا للشرط لكن للركن المقارن بالشرط فاذا
تاخر الركن بمقتضى كلمة ثم تاخر الشرط بالضرورة وعن الثانى انا نقلب الكلام
ونقول ينبغى ان يوجد الامساك الذى هو الصوم الشرعى بعد بل اجزاء من النهار
بمقتضى كلمة ثم ولكن يكون الامساك صوما شرعيا بدون النية فلا بد منها
فى اول جزء منها النهار حقيقة بان يتصل به او حكما اما بان تحصل فى الليل
وتجعل باقية الى الآن او قعارن باكثر النهار ويقام الاكثر مقام الكل فتدبر
قال بخلاف حديث الضيف اقول الضيف الاجنبى روى
عن ابى هريرة وبريدة قالا ان اختصما الى رسول الله صلى الله عليه وسلم

فقال احدهما اقض بيننا بكتاب الله وقال الآخر اجل يا رسول الله
فاقض بكتاب الله واذن لي ان اتكلم قال تكلم قال ابني كان عسيفا
على هذا فزنى بامراته فاخبروني على ان ابني الرجم فافتديت منه بمائة
شاة وبجارية لي ثم اني سالت اهل العلم فاخبروني ان على ابني جلد
مائة وتغريب عام وانما الرجم على امراته فقال النبي رسول الله صلى الله
عليه وسلم اما والذي نفسي بيده لاقضين بينكما بكتاب الله اما غنمك
وجاريتك فرد عليك واما ابنك فعليه جلد مائة وتغريب عام واما انت
يا انيس فاغد على امراة هذا فان اعترفت فارجمها فاعترفت فرجمها
قال وفي العين المعقودة سعي الاباحة من جهة انها عقد شيء وح لو فصل
المحصورات اقول والدائر بين الحظر والاباحة يكون صغيرة
الخ قال يرد عليه انه اذا كان صغيرة لم يجب المنوقعة الى الكفارة
لانها تزول بالصلوة الخمس والجمعة وصوم رمضان كما سيأتي وقد خص منه
البعض كالشرك بالله بدليل قطعي هو الكتاب والاجماع اقول
اراد بالكتاب قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به وههنا بحث اما اولا
فلان الشرك انما يخص اذا لم يتناول الحسنات للايمان واما ثانيا
فلان المخصص الاول يجب ان يكون موصولا ليصح التخصيص بخبر الواحد
والقياس كما سيجيء حتى لو كان المخصص الاول متراخيا لا يعتبر في العرف مخصصا
بل وظاهر ان الايتين ليستا بمتقارنتين وان الاجماع متراخ عن الآية
المذكورة لانه لا يكون الا بعد الرسول عليه الصلوة والسلام ويمكن ان يجاب

عن الكتاب

عن الكتاب بما سبق ان التاريخ اذا جهل حمل على المقارنة فتدبر فال
وفيه نظر لان المصدر ههنا للتاكيد الخ اقول جوابه انا سلمنا ان
المصدر موضوع للجنس لكنه يحتمله غيره حتى انه يصرف عنه اليه با
لدليل كالاستثناء ونحوه كما في قوله تعالى ان نظن الا ظنا فلو لم يحتمل العموم
لما صح الاستثناء وهذا هو المحمل لما ذكر في الجامع فانه لما كان محتملا صدق
من نواه ديانة ولما كان خلاف الظاهر يصدق قضاء فذكر المصدر ههنا
دليل على العموم كالاستثناء ثمه والحاصل ان المصدر المذكور صريحا في سياق
النفي يفيد العموم قطعا فاذا كان تاكيدا للمصدر الضمني حمل ايضا على
العموم ولا يلزم منه حمل الضمني على العموم ابتداء بلا قرينة قضاء وديانة صحة ساه
فتدبر وهذا هو التحقيق لمذهبنا لما قال في فصول البدايع ان لا اكل او
ان اكلت لنفي نفس الحقيقة فلا يحتمل اثبات بعض افرادها للمنافاة الظاهرة
فلو نوى ماكولا دون ماكول فقد نوى ما لا يحتمله اللفظ بخلاف لا اكل شيئا
او لا اكل اكلا اذ قد يقصد به عدم التعيين لما هو معين عند المتكلم فاذا فسره
ببيان نيته فقد عين ما احتمله ونظيره الفرق بين قراءة لا ريب
فيه بالفتح والرفع على ما علم فبان من الفرق الواضح بين الجنس المساوي
للفرد المنتشر نصا وبين الفرد المقيد بالابهام وذلك لا اقتضائه فساد
ما ذكر في الجامع وايضا لا وجه للتنظير بالقراءتين لان عدم احتمال التخصيص
في قراءة الفتح لكون اللفظ نصا في العموم والاستغراق وعدم احتماله في
الفعل المنفي لانتفاء العموم والاستغراق فكم بينهما قال وفيه نظر

للقطع بانه لا يقصد بهذه الصيغ الى اخره اقول فيه بحث لان قصر النسبة للاخبارية
لا يكون الا فيما هو خبر حقيقة والمص لا يدعي ان هذه الصيغ كذلك بل انها انشاآت
شرعا حقيقة لكن لوحظ فيها جهة الاخبارية اللغوية كما حققه الشارح الهداية لكن
ربما يعتبر فيها المعنى الوضعي بالنظر الى ما في اوايل كتب البيوع ونظيرها الفاظ فانها
اعلام حقيقة لكن ربما يعتبر فيها المعنى الوضعي بالنظر الى الاصل وبهذا البيد في الانظار
الاربعة فليتامل قال ولا يخفى انه لا يزيد على ما ذكرا ولا اه اقول
حاصله ان هذا الجواب الثاني اما ان يكون عبارة عما علم في ضمن الجواب الاول من
كون الطلاق الثابت من قبل الزوج ثابتا بالاقتضاء او يضم اليه ما في ما ذكر
في الجواب الاول فان اريد الاول لم يحصل المقصود وهو دفع المعارضة فلا يكون
جوابا وان اريد الثاني لم يكن جوابا مستقلا بل يكون عين الاول وما يرد على الاول ل
يرد عليه ايضا قال يعني يلزم الامران في كل من القولين اقول تفسير
المص بهذا ينافي قوله والمص خصص الكفر بالاول والكذب بالثاني الكلام الا ان يقال
التفسير مبني على اعتبار صدور المفتر من القوم بقي ههنا بحث وهو انك قد عرفت
ان من جملة شرايط مفهوم المخالفة ان لا يظهر اولوية المسكوت عنه من المنطوق
بالحكم ولا مساواته له في الحكم وهذا الشرط مفقود في القولين اما في الاول فلوجود
المساواة بين رسولنا صلى الله عليه وسلم وبين ساير الرسول صلوات الله
عليهم في نفس الرسالة وان كان له فضل عليهم من جهة اخرى واما في الثاني فلان
الوجه في الواجب اولى من الوجود في الممكن وهو ظ فليتامل قال المصنف
ومنه تخصيص الشيء بالوصف اقول ليس المراد بالوصف ههنا النعت

النحوي بل التعرض لقيد في الذات بحيث يفيد تعليل الاشتراك سواء كان نعتا
نحويا نحو في الغنم السايمة زكوة او غيره من المشتق نحو في الواحد ظلم في سايمة الغنم
زكوة وظرف الزمان والمكان فان المخصوص بالكون في مكان او زمان موصوف
بالاستقرار فيهما ولا المراد بالتخصيص التخصيص بالثبوت الذي هو العقد بل نقض
الثبوت وتعليل الاشتراك على ما ذكره الشارح لكن المفهوم من تقرير المحققين من
شراح مختصر ابن الحاجب ان المراد التخصيص بالاثبات والذكر قال الرابع ان
تعليق الحكم بالشيء اه اقول لم يتعرض لجوابه اكتفاء بجواب المص وان رده
ايضا كالثاني قال قلت لان ظهور الاولوية او المساواة وان شرط عدمه
والمفهوم الا انه ليس موجبا للتخصيص اقول لان موجبه ما يكون سببا باعثا
لاثبات الصفة فظاهر ان ظهورهما ليس كذلك بل هو امر يشترط عدمه بعد الاثبات
بالصفة قال ذكر صاحب الكشاف ان معنى زيادة في الارض لح اقول
مراده ان النكرة في سياق النفي تفيد العموم لكن يجوز ان يراد بها ههنا دابة ارض
واحدة وطير جنس واحد فيكون استغراقا عرضيا فذاكر وصف نسبته الى جميع
الارضين السبع وجميع طيور الافاق على السواء ليدل على الاستغراق
الحقيقي فيفيد زيادة التعميم والاحاطة قال يعني ان اسم الجنس حامل معنى
الجنسية والوحدة الخ اقول فيه بحث لان الفرد ليس بمحتمل اصلا لما تقرر
ان النكرة المنفية اذا كان صريحة الاستغراقية لفظا وتقديرا لا يحتمل الفرد فكيف
يصح حمل كلام صاحب المفتاح عليه والعجب انه حمل الوصف على دفع احتمال
الفرد ويستبعد حمل المص اياه على دفع احتمال التخصيص المطلق مع انه المحتمل

ان اسم الجنس حامل معنى الجنسية والوحدة الخ

لكلام الكشاف كما عرفت والتحقيق ان مراد الشيخين واحد فان مراد صاحب
المفتاح بالجنسين من حيث هما لا بل هما من حيث تحققهما فى ضمن جميع الافراد
بلا تخصيص ببعضها لانه قايل بان مثل هذه النكرة تفيد الاستغراق قطعا بلا
احتمال فردية فيكون التقرير الذى قال به بالنظر الى دفع توهم الاستغراق العرفى
كما ذهب اليه صاحب الكشاف فليتامل قال لما ذكر فى اصول ابن الحاجب
قوله مما يقتضى تخصيصه بالذكر اقول فيه بحث لان عد عدم ظهور الاولوية
والمساواة مما يقتضى تخصيصه بالذكر يقتضى ان يكون عدم ظهورهما موجبا للتخصيص
وقد صرح آنفا انه ليس بموجب اللهم الا ان يجعل الاشارة فى قوله وغيره ذلك
راجعة الى قوله ولا خرج مخرج الاغلب وما بعده ويجعل قوله مما يقتضى
تخصيصه بالذكر قرينة عليه فيه ولا خرج مخرج الاغلب كما فى قوله تع وربائبكم
اللاتى فى حجوركم فان الغالب كون الربائب فى الحجور ومن شانهن ذلك فقيده
لذلك لان حكم اللاتى ليس فى الحجور بخلافه قوله تع ولا لسوال ولا لحادثة اى لا
يكون ذكر الوصف لسوال السوالى السايل عن المذكور ولا للحادثة خاصة
بالمذكور مثل ان يسئل هل فى الغنم السايمة زكوة فيقال فى الغنم السايمة
زكوة او يكون الغرض بيان ذلك لمن له السايمة دون المعلوفة قوله ولا
تقدير جهالة ذهب جمهور شراح مختصر ابن الحاجب الى اعتبار الجهالة فى جانب
المخاطب بكون الحكم فى المسكوت عنه معلوما له وفى المذكور مجهولا فيحتاج الى
البيان وتبعهم المص حيث قال او علم المتكلم بان السامع يجهل هذا الحكم
المخصوص واعتبر المحقق فى جانب المتكلم اذ لا اختصاص للممنوع بكلام

الشارح حتى يمتنع ذلك فيه قوله او تهمة خوف اى لا يكون خوف يمنع المتكلم
عن ذكر حال المتكلم المسكوت عنه وقيل المراد دفع خوف كما اذا قيل للخايف
عن ترك الصلوة المفروضة فى اول الوقت يجوز ترك الصلوة المفروضة فى
اول الوقت قال لما عرفت اقول اراد به قوله وذلك بان يكون
يكون الشئ مما يطلق على ماله تلك الصفة وعلى غيره فيقيد بالوصف الى آخره
قال فاما انا فلا نزاع لهم فى ان المفهوم ظنى اقول قيل هذا ممنوع لانه
فى الظنى ظنى وفى القطعى قطعى وليس بشئ لان منشاه عدم تصفح كتبهم قال
وفيه نظر لان عدم الاتصال طاهر لا خفاء فيه اقول يعنى ان الاتصال
ليس بمحتمل ليصح بناء عدم صلاحية التخصيص عليه فالصواب ما ذكره وعندنا
هو عدم اصلى اصلى لا حكم شرعى فلا يصلح مخصصا قال التحقيق فى الجملة
الشرطية الخ اقول اعترض عليه الفاضل الشريف فى حواشى المطول قد
اجبنا عنه ثمه بما لا مزيد عليه فمن اراده فليراجع ثمه قال فان قيل هذا
ليس من التعليق بالشرط الخ اقول يعنى ان تجويز الشافعى تعجيل الكفارة
المالية قبل الحنث ليس مما نحن فيه اذ لا تعليق بالشرط فيه فكيف يصح قوله
بناء على هذا الاصل والتقدير الذى ذكره فى الجواب الثانى لمذهب الشافعى و مناسب ع
المناسب لمذهبنا ما ذكر صاحب الكشف ان التقدير ان حنث فعلى
اطعام عشرة مساكين بتلك اليمين وبملاحظة مثل هذا التقدير ذهبوا
الى ان سبب الكفارة حقيقة هو الحنث كما ان مدخول حرف الشرط كذلك
فى ساير التعليقات قال فعله بناء على هذا الاصل متعلق بقوله بعد

الكفارة لم اه فصار ما تعلقه به نلان صريح عبارة المص يفيد ذلك

حيث علله ايضا من فروع ذلك الاصل واما عدم تعلقه بقوله فان اليمين

سبب لها فلانه ليس مبنى على هذا الاصل بل على انه الموافق للنص فانه تعالى

اضاف الكفارة الى اليمين بقوله عز اسمه ذلك كفارة ايمانكم والمعرف حيث

يقال كفارة اليمين والاضافة دليل السببية تامل واعلم ان المذكور

في اصول الشافعي ان نفس الوجوب الى آخره اه اعلم ان نسب المص

الى الشافعي امرين احدهما انه لا يفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء

في الواجب البدني مطلقا والآخر انه يفرق بينهما في المالي واعترض الشارح

على الاول بانه على اطلاقه غير صحيح فانه يفرق بينهما اذا امكن الافتراق

كما في صلوة النائم والناسي وانما لا يفرق اذا لم يمكن كما في الكفارة البدنية

وهي الصوم فانه فيه ما قيل يرد على الشارح ان تجويز تقديم الكفارة البدنية

قبل ان يحنث وهو خلاف مذهب الشافعي فان منشاءه الغفلة عن كلمة

فتدبر فيما قيل يتفصل واعترض على الثاني بانه يقتضي تعلق الوجوب بنفس المال

والامر بين فرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء وهو لا يطابق اصولهم

واياه عنى بقوله واما تعلق الوجوب بنفس المال الى آخره فتدبر قال ولقايل

ان يقول على الاول الى آخره اه اعلم ان مراد مشايخنا بنفي سببية اليمين

للكفارة ليس نفي السببية مطلقا بل بمعنى اقتضاء اليمين الى الكفارة وترتب

الكفارة عليه فيكون شرطا وينبغي ان يكون مراد المص ايضا ذلك وان كان

المتبادر من ظاهر عبارته نفي السببية مطلقا ولهم في ذلك طريقان احدهما ما

الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء

مبحث نفي سببية اليمين للكفارة

نقل

١٣٧

نقل صاحب الكشف عن الامام البزدوي حيث قال كنا لا ننكر ان اليمين سبب للكفارة

ولكنا نقول هي سبب لها بعد الحنث وفوات البر بطريق الانقلاب فان

اليمين كانت سببا للبر فلما كانت الكفارة خلفا عن البر انقلب سببية اليمين

للبر الى سببيتها للكفارة والكفارة خلفا عن البر مضافة الى تلك اليمين لا الى

اليمين قبل الحنث وثانيهما ما نقل عن الاسرار انا لا نسلم ان اليمين فيما نحن فيه

سبب لايجاب الكفارة ولكن خلفا اي حال كون الكفارة خلفا عن البر لا اصلا

والخلف يجوز ان يبقى بعد انقطاع العلة وهي اليمين لان العلة علة الايجاب

الاصل وهو البر لا الخلف والخلف وهو الكفارة فخلقه في البقاء الا ترى ان تمليك

اليمين لا يثبت ابتداء بغير بيع ويبقى بعد انقطاع البيع بهلاك المبيع او بيعه

من انسان آخر وكذا المهر يبقى بعد انقطاع النكاح بالطلاق وهذا هو الذي

فصله الشارح بقوله وعلى الثاني لم لا يجوز الى آخره لكنه اغفل غاية الاغفال فظهر

ان ما ذكره من الاعتراضين على الوجهين هما اللذان ذكرهما المشايخ الحنفية

في توجيه ما اورده على ظاهره الاعتراضان من قبل الشافعية فلا يكون

لهما جهة ورود ولعمري ان هذا من الشارح النحرير في غاية الاستبعاد واما النقل

الآخر فوجهه ان المقيس عليه يجب ان يكون اتفاقيا وههنا ليس كذلك لانا لا نسلم

ان سبب الكفارة هو الاحرام والصوم لم لا يجوز ان يكون السبب الجناية

عليهما لكن يرد عليه ان المقصود ليس القياس عليهما بل مجرد التمثيل للتوضيح

فيكون من المتنازع فيه فانه في غاية في المنع واعلم ان لثبوت الاحكام باسبابها

اربع طرق الاولى الاقتصار كثبوت الاحكام بالتصرفات الانشائية بلا

بلا تحلل مانع الثانية التبين وهو ان تبين في ثاني الحال ان الحكم كان ثابتا
من قبل كثبوت حكم الحيض بعد تمام ثلثة ايام الثالثة الاستناد وهو ان يثبت الحكم
بعد زوال المانع مضافا الى السبب السابق كثبوت الملك الغاصب بعد الضمان
مستندا الى الغصب السابق الرابعة الانقلاب وهو تبدل الحكم الى آخر كتبدل
حكم البر في اليمين بعد الحنث الى الكفارة قال
الظاهر ان الضمير للحكم الشرعي الا ان الخبر والانشاء من اقسام اللفظ المفيد لمطلق الحكم
اقول فيه بحث لان من الظاهر المكشوف ان المراد باللفظ ههنا لفظ القرآن لما
قال المص في اوايل الكتاب ونورد الجاتة يعني الجات القرآن في بابين الاول
في افادة المعنى والثاني في افادة الحكم الشرعي فكانه قال اللفظ القرآني المفيد للحكم الشرعي
اما خبر او انشاء ولذا قال بعض واخبار الشرع اكد قال والمراد بقوله افعل ما
يكون مشتقا من مصدر على هذا طريقة اشتقاق افعل من الفعل اقول لم يرد با والمراد بقوله افعل ما يكون مشتقا من المصدر
لطريقة خصوص هذه الطريقة لفساده بل نوع هذه الطريقة وهو طريقة اشتقاق
الفعل من المصدر مطلقا قال ثم لا نزاع في ان الامر يطلق الخ اقول يندفع بهذا ما قاله
الآتي لانه جعل الامر والنهي الخ ما قال بعض شراح المغني المراد من القول معناه المصدري
له المقول كما خطر لك في بعض الاوهام لان ذلك صيغة الامر لا الامر ويندفع ايضا
بان القوم جعلوا الامر والنهي قسمين من الخاص والخصوص والعموم من اوصاف اللفظ
وبانهم جعلوه من اقسام الكتاب وفسروا الكتاب باللفظ قال الكلام الا ان يراد بعر كوف
عن الفعل الذي اشتقت منه صيغة الاقتضاء اقول يعني ان الكف قد يستفاد
من جوهر اللفظ كو اكفف وقد يستفاد من الصيغة كو لا تضرب والمراد من الكف الذي

اصيغ اليه عبر في تعريف الامر هو الثاني دون الاول قال لانا نقول فيكون قيد الاستعلاء
مستدركا اقول وايضا له فايدة في اعتبار ههنا عند الاطلاق لانه الطلب مطلقا
وهو شيئا ولا للندب بل للاباحة ايضا قال فانه حقيقة في الانسان والفرس اقول
انما يكون حقيقة فيهما اذا اريد به كل منهما لا بخصوصه حتى لو اريد بخصوصه كان مجازا
فيهما كما تقرر ان ذكر العام وارادة الخاص بخصوصه مجاز ولا بخصوصه حقيقة
قال للقطع بان من قال وفعل فعلا ولم يصدر عنه صيغة افعل يصح عرفا ولغة
ان يقال انه لم يأمر اقول ان قيل ان اراد بقوله بامر انه لم يستعمل صيغة الامر
فمسلم لكنه لا يفيدا ذ لا يلزم منه ان لا يكون الفعل امرا مطلقا وان اراد انه لم يستعملها
ولم يصدر عنها ما يسمى امرا فممنوع بل هو اول المسئلة وعين محل النزاع قلنا المراد
الاول ويلزم منه ان لا يكون الفعل امرا لانه لما كان حقيقة في القول وفاقا وصح
نفيه عن الفعل انتفى عنه علامة الحقيقة ووجد علامة المجاز ولا وجه لارادة الثاني
اذ لا عموم في المشترك ولو في صورة النفي فتدبر قال بل نزيد عليه اقول اشارة
الى وقوع الترادف قال ابطل دليل التوقف بانه منقوض بالنهي فانه ايضا محل
لمعان الخ اقول فيه بحث لان عبارة التنقيح هكذا لو وجب التوقف ههنا لوجب
في النهي لاستعماله في معان ولان النهي امر بالانتهاء فلا يبقى الفرق بين افعل ولا تفعل
وقد صرح نفسه في التوضيح بان قوله ولان النهي عطف على قوله لاستعماله في معان
فيكونان دليلين لشيء واحد ثم لا يخفى ان هذه الشرطية قياس استثنائي يستثنى
منه نقيض التالي ذكرت على سبيل المعارضة وقوله لاستعماله في معان بيان
الملازمة وكذا ما عطف عليه وقوله فلا يبقى الفرق بين افعل ولا تفعل بيان لبطلان

التالي فكأنه قال لا وجه للقول بالتوقف في الامر كما هو مدعى ابن سريج اذ لو
وجب التوقف فيه لوجب في النهي ايضا والتالي باطل وكذا المقدم اما الملازمة
فلوجهين الاول ان علة التوقف في الامر ان كانت استعماله في معان فهي بعينها
موجودة في النهي والثاني ان النهي صورة امر بالانتهاء معنى فيكون حكمه حكمه ايضا
لان المعتبرة بالمعاني لا الصور واما بطلان التالي فلاستلزامه ان لا يبقى فرق
بين افعل ولا تفعل وهو بديهي البطلان فظهر ان حمل الشارح قوله المص لو وجب
في النهي لاستعماله في معان على الدليل وحمله قوله ولان النهي امر بالانتهاء على المعارضة
بعد ما رأى قوله عطف على قوله لاستعماله في معان مما ان لا ينبغي ان لا يصدر مثله
من مثله فليتامل قال وهو ممنوع اقول اي كون امره في الآية عاما ممنوع
بل هو مطلق له يتناول الا بعض الاوامر ولا نزاع في كون بعضها للوجوب بقرينة
السياق قال يعني ان قوله تعالى ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم قول
يعني ان قوله تعالى وامره مصدر مضاف من غير دلالة على معهود اي هو باطل على الحكاية
اي هذا اللفظ الواقع في الآية عام لا مطلق لما تقرر في موضعه ان المصدر المضاف الى
المعرفة بلا دليل على معهود من صيغ العموم وهذا جواب عن قوله وهو ممنوع بل هو
مطلق قال وعلى تقدير كونه مطلقا يتم المطلوب اقول فانك قد عرفت ان
الكلام هاهنا في صيغة الامر ولا صحة للعموم فيها اذا قيل كل صيغة امر للوجوب فيجب
تخصيصه بالخالي عن القرينة فاذا خص العام كان في حكم المطلق بل اضعف منه لما عرفت
ان العام بعد ما خص جاز تخصيصه بخبر الواحد والقياس ولا يجوز تقييد المطلق
بواحد منهما فيكفي هذا القدر من الدليل قال بل دليل وقوع الامر نكرة في سياق

الشرط

١٢٦

الشرط الخ اقول فيه بحث لان النكرة لا تعم في سياق الشرط كان بل اذا كان فيه
معنى النفي مثل ان ضربت رجلا فكذا فانه في معنى لا اضرب رجلا وقد سبق تحقيقه
في بحث الفاظ العموم حتى قال الشارح ثمة بعد تقرير الكلام فظهر ان عموم النكرة في
الشرط ليس الا لعموم النكرة في موضع النفي ومنه يظهر ان قوله هاهنا وهذا اولى من
القول بوقوعه في سياق النفي ليس بسديد فالصواب ان يقال لا حاجة الى اثبات
عموم الامر لما سبق آنفا ان المط يثبت على تقدير كونه مطلوبا ولو سلمت فالعموم
مستفاد من وقوعه في سياق النفي معنى فان المعنى على ما ذكره نفسه ما صح لهم ان
يختاروا من امرهما شيئا ويتمكنوا من تركه بل يجب عليهم المطاوعة وجعل اختيارهم تبعا
لاختيارهما في جميع اوامرهما والعجب انه بعد ما ذكر هذا المعنى كيف انكر استفادة عموم
عموم الامر من وقوعه في سياق النفي فتدبر قال احدهما ان القضاء هاهنا
بمعنى الحكم الى قوله اي حكم اقول فيه بحث لانه لو كان بمعنى الحكم لتعدى بالباء
فيلزم حذفها في قوله امرا وسياتي انه خلاف الاصل قال وثانيهما ان المراد
منه القول دون الفعل قوله لانه لو اريد فعل فعلا فلا معنى لنفي خيرة المؤمنين منه
قلنا اذا اريد به فعل يتعلق بالمؤمنين كان له معنى صحيح وهاهنا كذلك فان اهل
التفسير قالوا الامر هو خطبة زينب لزيد بن حارثة فانها نزلت في امتناع زينب
واخيها من نكاح زيد بعد ان خطبها النبي ص لزيد فتدبر قال وعلى تقدير
ارتكابه لا يصح نفي الخيرة على الاطلاق الخ اقول فيه بحث لانه انما يصح لو اريد
بالقضاء الحكم مطلقا وليس كذلك لانه مسبوق بمعنى الزام الشئ قولا والالزام لا يكون
الا بالحكم الجازم وهو الايجاب يؤيده ما قال الآمدي المراد من قوله قضى الزم قال

وعلى تقدير ان يكون الحكم لفعل موجوبا لنفي الحرج يثبت المدعى الى آخره اقول
فيه بحث لان المدعى يثبت لكن لا بالطريق الذي ذكره وهو كون المراد بالامر
القول فبعد عند اهل المناظرة انقطاعا مردودا ولقد احسن الآمدي في التعبير
عن هذا الدليل حيث قال المراد من قوله فقضى الزم ومن قوله امرًا مأمورًا وما لاخير
فيه من المامورات لا يكون الا واجبا قال فظهر ان المراد بالامر في قوله من امرهم هو
القول المخصوص اقول وذلك لانه يتبين ان المراد بالامر في قوله تعالى اذا
قضى امرا هو القول والامر في قوله تعالى امرهم اعيد معرفة فيكون عين الاول
قوله اما بمعنى المصدر وهو الفعل على سبيل الاستعلاء او بمعنى نفس الصيغة
ونفي الخيرة عن امرهم بالنظر الى المعنى المصدري ظاهر واما بالنظر الى الصيغة فبمعنى
نفي تمكنهم عن ردها قوله سواء جعل امرا نصبا على المصدر فيكون مفعولا مطلقا
او على التمييز لما في الحكم المستفاد من قوله فقضى من الابهام لاحتماله القول والفعل كما
سبق او على الحال بناء على ان المصدر بمعنى امرا بمعنى اسم الفاعل يعني امرين واما
التمثيل بقوله كما يقول جاءني زيد راكبا فاعجبني ركوبه فلم يظهر لي مطابقته للممثل
اذ ليس الركوب فيه بمعنى الراكب كما لا يخفى فليتأمل قال اي ما منعك
من السجود على زيادة لا او ما دعاك الى ترك السجود الى آخره اقول لا يخفى
ما في كل من الوجهين من التكلف الظاهر فالاحسن ان يقدر هكذا اما منعك
في ان لا تسجد فان حرف الجر من ان وان شايع ذايع والمعنى ما منعك من
السجود ومن سجودك قال ولما لم يتوقف التكوين على الفهم الى آخره اقول
هذا جواب عما يقال ان ما ذكرتم يستلزم الامر للمعدوم وذلك لا يصح لعدم شرطه

وهو الفهم

لعدم شرطه وهو الفهم ولهذا لم يؤمر الصبي والمجنون وظاهر ان المعدوم اسوء
حالا منهما وتقرير الجواب ان المتوقف على الفهم هو خطاب التكليف لا خطاب
التكوين اذ المقصود منه الوجود وهو لا يتوقف على الفهم لا حصول الفعل
ليتوقف عليه على ان خطاب التكليف ايضا متعلق بالمعدوم لا بمعنى ان الفعل
يطلب حال عدمه فانه المحال بل بمعنى ان الشخص الذي سيوجد مامورا بكل
حال وجوده وصلاحيته للخطاب ومعنى كون الصبي والمجنون غير مأمورين
انهما غير مأمورين بصدور الفعل عنهما حال الصبى والجنة وهو لا ينافي كونهما
مأمورين حال زوال هذين الحالين عنهما قال وبعضهم على ان الكلام
في الازل لا يسمى خطابا اقول قال صاحب الكشف وهل يسمى الامر
للمعدوم في الازل امرا وخطابا الجواب انه يسمى امرا لان الامر هو الطلب وهو
موجود في الازل ولا يسمى خطابا عرفا فانه يصح منا ان نقول امرنا النبي عم
بكذا ولا يصح ان يقول خاطبنا بكذا انتهى قال انما اعتبار جانب الامر اقول
لفظ الامر على صيغة اسم الفاعل دون المصدر قال فان قلت فعلى هذا يكون
حقيقة له اقول منشأه اعتبار جانب الآمر يوجب وجود المامور به
حقيقة قال فان قلت الكلام في مدلول صيغة الامر بحسب اللغة الى آخره اقول
منشأه قوله نعم بحسب اللغة فان قيل قد سبق ان الكلام ههنا في مدلول صيغة الامر
بحسب الشرع حتى ان المص جعل هذا الباب له فما معنى قوله الكلام في مدلول صيغة
الامر بحسب اللغة قلنا معناه ان الكلام بالنظر الى الآية الكريمة في ذلك لا بالنظر
الى المقام قال والادلة يدل بعضها على الاول وبعضها على الثاني اقول اراد بالاول

الايجاب بمعنى الالزام وطلب ارادته جزما وبالثاني الايجاب بمعنى الطلب
والحكم باستحقاق الذم والعقاب واراد ببعض الادلة الدال على الاول الدليل
الرابع وبالبعض الآخر الادلة الباقية قال ولقايل ان يقول لا نسلم
ان صيغة الامر الى آخره اقول هذا ايراد على قوله نعم بمعنى انه لطلب وجود
الفعل وارادته الى آخره ويمكن ان يكون يجاب عنه بان المتبادر بحسب اللغة
من قولك اضرب هو طلب الضرب وارادته لا طلبه فقط يشهد به التامل
بالانصاف وقد اعترف به نفسه فيما بعد حيث قال لاتفاق اهل العرف و
اللغة على ان من يريد طلب الفعل مع المنع عن تركه تطلبه بمثل صيغة افعل
وهذا القدر يكفي للحكم بان صيغة الامر في اللغة لارادة المامور به ولا يضر التخلف
لمانع ولهذا لم يتخلف الارادة عن ارادة امر الله تعالى التكويني وتخلفت تارة
وتارة تخلفت اخرى في امره التكليفي لحكمة التكليف فلم يوجد فرق بين اوامر
الله تعالى واوامر العباد في نفس مدلول اللفظ بل في ان ارادته تفضي الى الوجود
دون ارادة العبد نعم الظاهر المكشوف ان اهل اللغة لا يفهمون من ضرب التخاف
تاركه العقاب بالنار وانما هو من جهة الشرع ولهذا ميز المصنف بين ما يفيد
الامر بحسب اللغة وبين ما يفيد بحسب الشرع فاورد كلا في باب فاذا
استعمل اهل اللغة الامر واراد هذا الخصوص كان استعمال العام في الخاص
بخصوصه فيكون مجازا قطعا فكيف يصح قوله ولهذا ان اوامر الشرع مجازات
لغوية واما قوله وايضا لو كان امركن الخ فايراد على قوله نعم بمعنى انه لطلب
وجود الفعل الخ بملاحظة قوله السابق وهو والحق ان يقال له احدث فيحدث

عقيب

عقيب هذا القول لكن المراد الكلام الازلي القايم بذات الله تعالى واجيب
عنه بمنع الملازمة قوله لا بانه انما تصح لو كان امركن لطلب وجود الحادث في
الازل وارادته تكونه وليس كذلك بل لطلب وجود الحادث في الوقت الفلاني
وارادة تكونه فيه يعني ان المعنى يقول له احدث في الوقت الفلاني فيحدث فيه من
غير تخلف وتراخ عن ذلك الوقت فيصح الترتيب المبني عنه الآية الكريمة
وبه يندفع قوله وايضا اذا كان ازليا الخ وليس بجلي لان تكوين الاشياء اذا
كان بالكلام الازلي المتعقب لتكونها كما يدل عليه فيكون على الامر والاخير ترتيب
الفعل بكلام كن المستفاد من قوله ان نقول له كن فيكون على الارادة وكلام ان
التحرير في الترتيب الثاني فان ضمير لو كان راجع الى امركن وكلام المجيب في الترتيب
الاول فشتان ما بينهما قال ولقايل ان يقول المذكورة انما هي في الامر المطلق
الخ اقول جوابه انه اراد ان الورود بعد الحظر قرينة على ان المقصود رفع
التحريم بالادنى وهو الاباحة فممنوع كيف والاباحة انما وردت في صورة واحدة
ولذا اجيب عنه بان المثال الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية كما سيأتي والوجوب ورد
في اكثر من عشرة صور كما ذكر في الكشف وان اراد انه قرينة على ان المقصود
نفي التحريم مطلقا سواء كان بالاباحة او الندب او الوجوب فممنوع ايضا كيف
وكل من الاولين لم يثبت الا في صورة بخلاف الوجوب كما مر فاذا لم يصلح ان
يكون قرينة كان الامر مطلقا ولم يرد الاشكال قال واعلم ان المشهور في
كتب الاصول الخ اقول قال فخر الاسلام ومنهم من قال بالندب والاباحة
كقوله تعالى فاذا احللتم فاصطادوا وقال صاحب الكشف انما جمع الشيخ بين

الندب والاباحة وان لم يوجد القول بالندب فى عامة الكتب وانما المذكور
فيها الاباحة فقط لانه قد قيل فى قوله تعالى فاذا قضيت الصلوة فانتشروا فى الارض
وابتغوا الاية انه للاباحة وقد قيل انه امر ندب حتى قيل يستحب القعود فى هذه الساعة
قال والظاهر ان هذا الاختلاف ليس فى صيغة الامر لوجهين الى اخره
الجواب عن الاول ان اثبات كونها حقيقة مطلقة فى الوجوب خاصة ونفى الاشتراك
لا ينافى اعتبار كونها حقيقة مطلقة قاصرة فى كل من الندب والاباحة وعن الثانى
ان كون الامر مجازا فى معنى يستلزم كون الصيغة ايضا مجازا فيه اذ لا قائل بكون
الامر مجازا حيث يكون الصيغة حقيقة وان قيل بعكسه ولا شك فى صحة الاستدلال
بثبوت الملزوم على اللازم على انه انما اختار هذا القول بعد اعتبار كون المراد
بالامر بمعنى الامر على ما صرح به الشراح واحد اسم الوجوب فكيف يصح
حمل كلامه على ما ذكر قال او كونه بحيث يحمد فاعله ويعاقب او
يستحق العقاب تاركه اقول حق العبارة ان يكون هكذا او كونه بحيث يثاب
فاعله ويعاقب او يستحق الثواب فاعله ويستحق العقاب تاركه ليكون
الاول اشارة الى مذهب المعتزلة والثانى الى مذهب اهل الحق فان ثواب المطيع
غير واجب عندنا خلافا لهم الا انه عبر هكذا اشارة الى ان المطيع عندنا يثاب
بمقتضى الوعد وان لم يجب عليه تعالى والعاصى ان لا يعاقب لجواز العفو قال
فان قيل قد صرحوا باستعمال الامر فى الندب والاباحة الى اخر الجواب اقول
حاصل الجواب السوال ان ما ذكرتموه من خلاف الظاهر مبنى على ان يكون صيغة الامر
المستعملة فى الندب او الاباحة مجازا مرسلا من قبيل استعمال الكل فى الجزء وهو ممنوع

لم لا يجوز ان يكون استعارة بان لا يكون مستعملة فى تمام الندب او الاباحة بجامع
اشتراكهما فى جواز الفعل وحاصل الجواب منع السند المساوى بانها ان كانت استعارة
كانت كالاسد المستعمل فى الانسان الشجاع فان ذلك من حيث انه من افراد الشجاع
ويعلم كونه انسانا بالقرينة لا من حيث ان لفظ الاسد يدل على ذاتية الانسان
فاذا كان الجامع هنا جواز الفعل كان استعمال الصيغة فى الندب او الاباحة من
حيث انه من افراد لجواز الفعل ويعلم جواز الترك بالقرينة واقول فى الجواب بحث
لان الصيغة اذا كانت لا يكون كالاسد المستعمل فى الافراد فى الانسان الشجاع ليصح
ما ذكر بل كالتقطيع الموضوع لازالة الاتصال بين الاجسام الملتزقة بعضها ببعض
والمستعار لتفريق الجماعة وابعاد بعضها عن بعض فى قوله تعالى وقطعناهم فى الارض
امما والجامع الداخلة فى مفهوميهما وكالخياطة الموضوعة لضم خرق الثوب و
المستعارة للسرد الذى هو ضم خلق الدرع والجامع الضم الداخل فى مفهوميهما وله
نظائر كثيرة واما عدم اطلاق لفظ الانسان على الفرس بجامع كونه حيوانا او ماشيا
او نحو ذلك من الاجزاء فلا يفيد ولا يضرنا المانع في موضعه ان العلاقة مقتضية
للصحة وتخلف الصحة عنها لا يقدح فى الاقتضاء فانه ربما كان لمانع مخصوص فان
عدم المانع ليس جزءا من المقتضى والتخلف لمانع عن المقتضى جائز ولم يجز نخلة
لطويل غير انسان للمشابهة وشبكة للصيد للمجاورة وابن للاب للسببية و
ابن للاب للمسببية والتحقيق ههنا ان المانع عن اطلاق لفظ الانسان على
الفرس بالجامع المذكور كونهما من الماهيات الحقيقية فان الجامع فى المستعار منه
يجب ان يكون اقوى واشد فيكون الاستعارة مفيدة وذلك لا يتصور

في اجزاء المناسبات الحنفية وان كان منصوصا في غير هذه الكتابة فيما نحن واما قوله وبالجملة لا يخفى على المتامل المنصف الخ فيرد عليه ايضا انه ان اراد بقوله لان مدلول كل منهما جواز الفعل مع جواز الترك ان الجواز بين لهما بمدلولين حقيقيين للصيغة فهو كذلك لا يفيد فان ارادانهما المستعملان في مجازيين لها فممنوع لا بد له من دليل فانه عين محل النزاع بل الظاهر ان مدلول افعل عند قصد الاباحة بالقرينة جواز الفعل مع جواز الترك ومدلول لا تفعل جواز الترك مع جواز الفعل قال عموم الفعل شمول افراده الخ اقول يعني ان العموم باعتبار الافراد والتكرار باعتبار الازمان مثلا العموم في الطلاق ان يقع الثلث دفعة والتكرار ان يقع مرة بعد اخرى قال وفي اكثر الكتب ان السائل هو سراقة رضي الله عنه الخ اقول هذا اعتراض على المص بان ما نسبه الى الاقرع الى العام هذا ام للابد انما هو قول سراقة قاله في حجة الوداع من غير ان يصدر عن النبي صلى الله عليه وسلم امر بالحج بل انما نشأ سؤاله من نفس الحج والملابسة بافعاله كانه قال الحج الذي وجب علينا ونحن الآن ملابسون بافعاله الهذا العام ام للابد واما قول الاقرع وهو لكل عام يا رسول الله بعد قول النبي صلى الله عليه وسلم يا ايها الناس قد فرض الله عليكم الحج فهو المتعلق بالامر بعد فاضمحل ما توهم ان لم تعلقا بالامر وهو قوله تعالى ولله على الناس حج البيت فانه امر في صورة الخبر قال والمعنى لو قلت نعم لتقرر الوجوب كل عام على ما هو المستفاد من الامر اقول يعني ان الاستدلال ههنا ليس بفهم السائل العموم كما يشعر به قوله كل عام يا رسول الله كما هو المناسب للاستدلال الاول

نحو اساه

بقوله

بقوله عليه السلام لو قلت نعم لوجب فوجهه ان ضمير لوجب راجع الى تقرر الوجوب لا الوجوب نفسه لانه ثابت بالنصوص القطعية لا يتوقف على قوله عليه السلام نعم ولقوله عليه السلام ولما استطعتم فلو لم يكن الوجوب كل عام مستفادا من الامر لما صح هذا فتقرير الجواب انا لا نم ان معناه ذلك بل معناه لتكرر الوجوب بتكرر الوقت لصيرورته سببا لانه صاحب الشرع ومفوض اليه نصب الشرايع فيكون نفس الوجوب بالوقت ووجوب الاداء بالامر كما في قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس والحاصل ان التكرار مستند الى السبب دون الامر كما زعم الخصم فاضمحل ما قيل فيه كلام لان ما ثبت بالوقت غير ما ثبت بالامر وكلام الخصم فيما ثبت بالامر فان قيل اضافة الحج الى البيت في قوله تعالى ولله على الناس حج البيت يدل على سببية البيت فكيف يصح للرسول عليه السلام جعل الوقت سببا مخالفا قلنا الاضافة للبيت بقطعية فيها لما سيأتي انها من الامارات قال لما ثبت من سؤال الاقرع اقول فانه يفيد الاحتمال وان لم يفد القطع على ما مر قال لان مطلق الامر المطلق اقول اراد بالمطلق الاول المطلق عن فيد يوجب التكرار وبالثاني المطلق عن جميع القيود وكانه قال لان مطلق الامر عن قيد يوجب تكرره تكرر مصدر الامر سواء كان مطلقا عن جميع القيود او مقيدا بقيد لا يوجب تكرره تكرر المصدر كالشرط والوصف فتدبر ولا تظنن المطلق الاول زايدا قال هو المجرد عن قرينة التكرار والمرة اقول قرينة التكرار ما يوجب تكرر مصدر الامر اما صريحا كحضورات مثلا او التزاما بان تعلق بالسبب

كما فى قوله تع وان كنتم جنبا فاطهروا وقوله تع واقم الصلوة لدلوك الشمس
بخلاف الشرط او الغير فان تكرر شئ منهما لا يوجب التكرار على ماسبق لكن هذا
اذا امكن تكرر الحكم بتكرر السبب بان لا يفوت المحل حتى اذا فات لم يصح تكرر
الحكم وان تكرر السبب كما اذا قطع اليمين فى السرقة كما سياتى فى آخر الفصل
قال وظاهر عبارة المصنف اقول اراد بها قوله لا يحتمل التكرار الا اذا
كان معلقا بشرط او مقيدا بوصف فان المتبادر من ظاهر الاستثناء من النفى
هو الاثبات فيكون المعنى يحتمل التكرار اذا كان معلقا بشرط او مقيدا بوصف
لكن الصحيح عندنا الاستثناء من النفى ليس باثبات بل هو مطلقا تكلم بالباقى
بعد الثنيا فيكون المستثنى من النفى فى حكم المسكوت عنه قال قلنا البعض بعيد
لى اقول له جواب آخر وهو ~~المسكوت~~ انهم يعتبرون الشرط والقيد
بالسبب حتى قال الامام فى المحصول من قال بالتكرار عنى به انه يعتبر قياسا
ومن نفى التكرار عنى به ان اللفظ لا يفيد قال ولقائل ان يقول لا نسلم
ان المفرد لم اقول ايراد على قوله والمفرد لا يقع على العدد ولكن
يرد عليه ان معنى ذلك القول ان المفرد من حيث انه مفرد مع قطع النظر
عن القرائن لا يقع على العدد وهو لا ينافى ان يقع عليه بعد اقترانه بالقرينة
كاللام ونحوه كل اسم فاعل دل على المصدر لغة قال قوله دل على المصدر
صفة اسم فاعل واحترازا عن اسم الفاعل اذا جعل علما كالحارث والقاسم فانه
لا يدل على المصدر اما ان كل اسم فاعل دال على مصدره الى قوله وبه
يحصل الربط فيصح الكلام اقول رد على صاحب الكشف حيث قال

الغير

المؤود ابيح على العدد

الضمير المستكن فيه لم يحتمل ان جعل راجعا الى كل اسم فاعل كما هو مقتضى الكلام لم يبق
له تعلق له بالمقصود وهو نفى القطع فى المرة الثالثة وان جعل راجعا الى المصدر
لا يخلو التركيب عن نوع خلل اذ الخبر لا بد ان يكون محكوما به على المبتدا وهو هنا
ان هنا على تقدير كونه راجعا الى المصدر لا يكون كذلك ووجه الرد ظاهر
قال كيف وجواز الترك مجمع عليه وهو ينافى الوجوب اقول فيه بحث
لان جواز الترك لا ينافى نفس الوجوب وانما ينافى وجوب الاداء وسياتى
الفرق بينهما يدل عليه ان الوجوب ثابت فى اول الوقت لوجود سببه مع جواز
الترك فيه بالاجماع قال وذهب بعض المحققين اقول اراد به المحقق عضد
الملة والدين قال والمراد بالثابت بالامر ما علم ثبوته بالامر لا ما ثبت
وجوبه به اقول اعلم ان هنا ثلثة امور احدها نفس الوجوب وهو اشتغال
الذمة وثابت بالسبب كالوقت للصلوة وثانيها وجوب الاداء وهو لزوم
تفريغ الذمة وثابت بتوجه الامر وسياتى تمام تحقيق الفرق بينهما وثالثها ما علم
وجوبه بالامر وفعل الصلوة مثلا فكما لا يمكن تسليم نفس الوجوب كذلك لا يمكن تسليم
وجوب الاداء فكان المناسب بل الانسب نظرا الى احتمال العبارة اعنى
الثابت بالامر ان يتعرض لوجوب الاداء ايضا لكنه اقتصر على التعرض له اذ
لم يذهب الى تجويز تسليم وجوب الاداء احد بخلاف نفس الوجوب حيث جوزه
صاحب الكشف واراد التحرير بقوله وعلى هذا لا حاجة الى ما يقال الخ الرد
عليه ووجه الرد ظاهر قال وبعضهم قيد الواجب بان يكون من عند
من وجب عليه اقول ذكر هذا القيد القاضى الامام ابو زيد وشمس الائمة

ومعناه ان يكون حقا له لا لغيره وقادرا على صرفه الى ما يريد اما في المعاملات
فكصرف ماله الى دينه فانه خالص حقه له ان يصرفه الى ما يريد بخلاف صرف دراهم
الغير الى دينه واما في العبادات حقه وهو قادر على فعله وتركه فاذا صرفه
الى القضاء بان نوى القضاء وبدل النفل جاز بخلاف ظهر اليوم فانه خالص
فكانه كلي فانه خالص حق الله تعالى ليس للعبد فيه اختيار صرفه الى غيره ببنية
تبديله به فقوله لا يصح مع صحة المماثلة اما بين الظهرين فظاهر اما بين الظهر
والعصر فلاشتراكهما في الفرضية بخلاف الفرض والنفل قال فالثابت
بالامر لا يكون الا واجبا او مندوبا ولهذا قال فخر الاسلام الخ اقول
فيه بحث لان الاستشهاد بكلام فخر الاسلام لا يلايم الحصر المستفاد من
قوله لا يكون الا واجبا او مندوبا لان في كلامه ضم الاباحة الى الندب
منبا في ذلك الحصر قال يعني ان الاداء والقضاء الخ اقول يريد
ان معنى كلام فخر الاسلام هذا الذي ذكره صاحب الكشف كما سياتي و
حاصله ان كون الشيء من اقسام المامور به لا يقتضي صحة اطلاق الاداء
عليه كالمباح فان من يجعله مامورا به لا يطلق عليه الاداء ولهذا
قال ولم يتعرض للمباح اذ ليس في المصطلح العرف اطلاق الاداء عليه و
ههنا بحث وهو ان المتبادر من قوله الاستثناء بقوله الا ما ذكر صاحب
الكشف الخ ان يكون صاحب الكشف مجوزا لان يطلق الاداء على المباح
وليس كذلك وكذا المتبادر من قوله وذلك لانه توهم ان معنى كلام
فخر الاسلام الخ ان مراد صاحب الكشف بيان مراد فخر الاسلام وليس ايضا

كذلك

كذلك بل مراده الاعتراض عليه في نقله مذهب من جعل المباح ايضا مامورا
به بانه يقتضي اطلاق الاداء على المباح لان مدار اطلاقه على الشيء كونه
مامورا به بمعنى ما ورد به امر يقتضي فقصر الامر على الوجوب فقصر اطلاق الاداء
على الواجب ومن عممه الى الندب جعل المندوب اداء ومن عممه الى
الاباحة ايضا يلزم ان يسمي المباح اداء لاشتراك علة التسمية مع انه
خلاف الاجماع ولا يخفى على المنصف الخبير ان هذا لا يندفع بما قال التحرير
واما قوله وقد اطلعناك على ان المراد بالامر الخ فمما ينفيه ولا يضر صاحب
الكشف كما اشرنا اليه وبالجملة كلامه ههنا مما لا يخلو عن الاختلال والا
ضطراب والله اعلم بحقيقة الحال والصواب قال ففي عبارة اكثر المشايخ
تصريح الخ اقول لما قرر السبب بالنص اتى بتصريح بعض المشايخ
به فان ما يعلم به ثبوت الحكم هو النص لا الوقت وكذا قوله والى هذا يشير
كلام المص يعني قوله الا بنص قوله وعند بعض اصحابنا عطف على قوله
فعند البعض لسبب جديد قال اي الدليل الدال عليه اقول
انما فسر السبب بالدليل لئلا يتوهم ان المراد به الوقت فيهما في ما سبق
قال ولما لم يجز علم انه بسبب جديد هو التفويت اقول لفظ التفويت
يشعر بان لا يكون الفوات موجبا للقضاء عند هذا البعض وقد صرحوا
ايضا بانه موجب له كالتفويت قال وظاهر هذا التقرير يشعر الخ اقول
يعني ان ظاهره مخالف لما سبق في اول البحث ان المراد بالسبب ههنا ما
يعلم به ثبوت الحكم لا ما يثبت به الوجوب كالوقت والنذر وكونهما فيه

عن الظاهر فما للمخالفة لكن يرد على قوله والسبب الجديد هو قياس
المنذور الخ اولا انه مخالف لما سبق من قوله فعند البعض بسبب جديد
اى نص مبتدا مغاير للنص الوارد بوجوب الاداء لظهور ان القياس
ليس بنص وثانيا ان النص السبب الجديد اذا كان القياس او النص
المذكور لكان هذا المذهب عين مذهب الجمهور لما سبق ان القياس مظهر
لا مثبت وان النص للاعلام ببقاء الواجب وثالثا انهم مصرحون بان القياس
لا يصلح ان يكون سببا جديدا قال فخر الاسلام فقال بعضهم بنص مقصود
لان القربة عرفت قربة بوقتها فاذا فاتت عن وقتها فلا يعرف لها مثل
الا بالنص فكيف يكون مثلا بالقياس وقد ذهب وصف فضل الوقت
وكذا الحال فى قوله وكونه هو التفويت كناية عن وجوبه بالقياس قال
وفى فخر الاسلام اشارة خفية الى هذا المعنى انتهى يعنى الى ان كونه
هو التفويت كناية عن وجوبه بالقياس لانه قال ويتفرع عن هذا الاصل
مسئلة النذر بالاعتكاف فى شهر رمضان اذا صامه ولم يعتكف انه
يقضى اعتكافه ولا يجزئ فى شهر رمضان آخر قالوا لان القضاء انما
وجب ابتداء بالتفويت لا بالنذر والتفويت سبب مطلق عن
الوقت فصار كالنذر المطلق لكنا نقول انما وجب القضاء
فى هذا القياس على ما قلنا لا بنص مقصود فى هذا الباب واراد با
لنص المقصود فى هذا الباب التفويت لانه المذكور سابقا فى استدلال
الخصم وليس ذلك على حقيقته بل المراد به القياس الذى هو فى حكم النص

وفيه بحث

وفيه بحث لانه لو كان اشارة الى ذلك لكان عين مذهب الجمهور الذى عبر عنه
بقوله قبيله انما وجب القضاء فى هذا القياس على ما قلنا ولا يخفى بطلانه
قال صاحب الكشف فيه اشارة الى ان التفويت كنص مقصود عنه فى هذا
الباب وهو النذر وفيه ايضا بحث اما اولا فلان توصيف النص بالمقصود فى
هذا الباب يدل على ان المراد به لفظ يدل بصريحه على وجوب قضاء هذا المنذور
الفائت وظاهر ان التفويت ليس كذلك لانه مع انه ليس بلفظ ليس له اختصاص
بهذا الباب واما ثانيا فلان ارباب هذا المذهب اى ارادوا بالنص ما يكون طريقا
الى طريقة معرفة المماثلة حيث قالوا فلا يعرف لها مثل الا بالنص ونفوا ان
يكون القياس كالنص مع كونه طريقا معقولا الى المعرفة حيث قالوا فكيف يكون
مثلا بالقياس وقد ذهب وصف الوقت كيف يصح ان يكون التفويت الذى
لا يتصور كونه طريقا له اليها اصلا كنص مقصود فى هذا الباب عنه فالصواب
ان النص محمول على ظاهره فان الخصم لما ادعى اولا ان القضاء لا يكون الا
بنص مقصود ثم ذكر ههنا ان القضاء انما وجب ابتداء بالتفويت رد عليه
فخر الاسلام بان ما ذكرتم ههنا مخالف لما ادعيتم سابقا لظهور ان التفويت ليس
بنص مقصود فى هذا الباب فكانه قال لكنا نقول انما وجب القضاء فى هذا
بالقياس على ما قلنا لا بنص مقصود كما ذكرتم اولا فان التفويت ليس بنص
فضلا عن ان يكون مقصودا فى هذا الباب ولا شبهة له فى افادة المعرفة
والعجب ان هذا مع انه مكشوف واضح كيف خفى على مثل صاحب الكشف والشارح
قال فقوله ويقتضى مفهوما مبنى على اشتراط الصوم فى الاعتكاف الواجب

الله اقول اعلم ان النذر انما يصح اذا كان المنذور قربة وهي ما يكون من جنسه
واجب لله تعالى في الشرع لان ايجاب العبد معتبر بايجاب الله تعالى كالصوم والصلوة
والحج والصدقة والعتق والذبح فعلى هذا كان ينبغي ان لا يصح النذر بالاعتكاف
اذ ليس لله تعالى من جنسه واجب الا انه صح الحاقا بالصوم باعتبار ان الصوم شرط
له بالحديث وكان التزام الاعتكاف التزام الصوم ولله تعالى من جنسه واجب فظهر
ان الصوم الواجب بالاعتكاف يجب ان يكون مما يلتزم بالنذر وهو الصوم المستقل
دون صوم رمضان لانه فرض مستقل لا مدخل للنذر فيه وللافعال ويكون مما يلتزم
بالنذر اي يكون تلك الشرائط هكذا يجب ان يعلم هذا المقام قال وفي قوله
وثواب النفقة للحج شارح اقول يندفع التشارح السابق ميشد الى قول العامة
الحج فان الانفاق سبب للثواب فذكر المسبب واراده السبب شايع ذايع
في الكلام حتى جاز استعماله في التعريفات والمجاز لا سيما المشهور اذا تضمن
نكتة لطيفة وهي ههنا الاشارة الى ما ذكره لا يكون فيه تشارح اصلا قال
لان المعنى المؤثر في ايجاب الفدية كالعجز مثلا مشكوك لا معلوم اقول يعني ان
النص الوارد في الصوم وهو قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مساكين
يحتمل ان يكون معللا بالعجز تعليلا يصح فيه القياس فان معناه لا يطيقون باثبات
كذا فسره ابن عباس رضي الله عنه وحذف لا جائز عند عدم اللبس ويعضده
قراءة حفصة لا يطيقونه باثبات لا ويحتمل ان لا يكون معللا به التعليل فان بناء
الحكم على المشتق وان كان مشعرا بعلية المبدا له لكن كل علة منصوصة لا يجب
ان يكون متعدية ليصح معها القياس لجواز ان يكون قاصرا كما تقرر في موضعه

فا

في موضعه فامر بالفدية نظرا الى الاحتمال الاول احتياطا في باب العبادة لا عملا بالقياس
فيما لا يجوز فيه والدليل عليه انهم لم يحكموا باجزاء الفدية عن الصلوة كما حكموا
به في الصوم حتى قال محمد رح في الزيادات يجزيه ان شاء الله تعالى ولو كان ثابتا
بالقياس لما احتيج الى التعليق كما في ساير الاجتهاديات فاضمحل ما قيل ان المعنى
المؤثر في ايجاب الكفارة الفدية معلوم من النص الوارد فيه فان معناه وعلى الذين لا
لا يطيقونه بالاجماع وبناء الحكم على الوصف يشعر بالعلية فيثبت الوجوب في الصلوة
ايضا قال الا ان الشرع جعله على الواجب لما ذكر اقول يعني قوله ولئلا
يلزم امتناع الجبر على التسليم قال ففيه نظر لان قضاء الدين ح لا يكون تسليم عين
الثابت اقول اعلم ان القائلين بالقصاص جمهور المحققين من شراح الجامع
الكبير وغيرهم حتى قال صاحب التلخيص اذ الايفاء بالقصاص حسب اي بالمقاصة
فقط بان يثبت للمديون في ذمة الداين مثل ما يثبت في ذمته فيقع التساقط
بالقصاص وهذا معنى قولهم الديون يقتضى بامثالها لكن اقال المحققون من
شراحه فالجواب من النظر الاول انه ان اراد بعدم كون قضاء الدين ح تسليم
عين الثابت عدم كونه تسليم عينه ابتداء فمسلم لكنه لا يفيد لان انتفاء الخاص
الخاص لا يوجب انتفاء العام كما ذكر قبيل هذا وان اراد به عدم كونه تسليم عينه
مطلقا فممنوع كيف وتسليم الدين يعقب تسليم العين فان قيل التسليم لا يكون
الا بالانتقال والدين وصف في الذمة لا يقبله قلنا قد تقرر ان بعض الاعراض
قد يكون في نظر الشارع في حكم الجواهر كالملك حيث ينتقل من مالك الى آخر
وسببية الجزء الاول من الوقت حيث ينتقل الى ما بعده على ان المعتبر في ايفاء

فما رتكب مثل هذا التكلف حيث قال العين اعم من ان يكون بحسب الحقيقة او
اعتبار الشارح فالحاصل ان كلا من الاعتبارين يحتاج الى تكلف ما لكن الاحسن
اعتبار شراح التلخيص كما سيظهر ان شاء الله تعالى واما النظر الثاني فلا بد من
توضيحه اولا ثم الجواب عنه اما توضيحه فهو ان القوم انما عدوا تادية العرض من
القضايا وتادية الدين من الاداء لان رد ما قبض ممكن في العرض فيصح ان يجعل
رد مثله قضاء لوجود شرطه وهو تصور الاصل واما تسليم الدين فغير ممكن فلا
يمكن جعل تسليم العين فيه قضاء له لعدم شرطه فهذا القايل لما جوز تسليم الدين
لزمه ان يجعله تسليم الدين كتادية العرض ولا يفرق بين قضاء الدين والقرض مع
انهم صرحوا بالتفرقة واما الجواب عنه فهو انا سلمنا ان تصور الاصل شرط القضاء
وهو موجود في اداء الدين لكن له شرط آخر مفقود ههنا وهو وجود المثل
فان ما يؤدى من العين لا يمكن ان يكون مثلا للدين فلا يتصور القضاء وعلى
هذا لا يكون بين قضاء الدين والقرض فرق واضح واذا تاملت فيما ذكرنا
ظهر لك انه هو المناسب لقول الجمهور الديون تقضى بامثالها لان القضاء
ثم على معناه اللغوي وهو التسليم ومثل ما في الذمة لا يكون الا ما في الذمة ولا
يناسبه ما اختاره المعترض فان العين لا يكون مثلا للدين ابدا قال وعلى
ظاهر عبارة المصنف مناقشة لا يخفى اقول لان المتبادر من عبارته ان يكون
الحل والحرمة بالنظر الى شخص واحد وفساده ظاهر لكن مراده الحل لبعض والحرمة
لبعض آخر ولهذا قال على ظاهر عبارة المصنف قال ولقايل ان يقول لم لا
يجوز ان يكون الخ اقول يعني ان ما ذكره المصنف من الدليل المعقول ليس بتام

لورود

١٢٦

لورود المنع عليه بانا لا نسلم ان الشيء الذي يحكم الشرع بما ذكر هو الشيء مع وصف
المملوكية لم لا يجوز ان يكون ذلك الشيء بقيد المملوكية وظاهر ان القيد خارج عن
المقيد غايته ان يتبدل وصفا وتبدل الاوصاف لا يوجب تبدل الذات
قال المصنف ولا يضمن الشاهد بعفو الولي القصاص اذا قضى القاضي به ثم
رجع اقول قال في الشرح هذا تفريع آخر على قوله وما لا يعقل له مثل لا يقضى
الا بنص وفيه بحث لان هذا في الحقيقة تفريع على قوله فلا يضمن المنافع بالمال
المتقوم وكذا ما بعده وكان حق العبارة ان يذكر الفاء مكان الواو في قوله ولا
يضمن ولهذا قلت في مرقاة الوصول فلا يضمن المنافع قال بحكم النص
اقول وهو قوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم قال وقد
اختلفوا في ان حسن المامور به من موجبات الامر اقول ذهب الشيخ
الاشعري الى ان الحسن والقبح موجب الامر والنهي وان ثبوتهما والحاكم بهما الشرع
والعقل لفهم الخطاب ومنا اعني الماتريدية من وافقهم وذهب المعتزلة الى انهما
مدلول الامر والنهي وثابتان في العقل قبلهما والحاكم العقل والشرع في البعض
ومنا من وافقهم في ايجاب معرفة الله تعالى وقيل مدلولهما فيما ادرك العقل
حسنه وقبحه كالايمان واصل العبادات والعدل والاحسان وكالكفر وترك
العبادات والظلم ونحوها وموجبهما في غير ما ذكر كاكثر الاحكام الشرعية وهو
المنقول عن الميزان وقيل مدلولهما مطلقا سواء كان في المدرك او غيره
فانه تعالى حكيم لا يامر الا بما هو حسن ولا ينهى الا عما هو قبيح قال تعالى ان الله
يامر بالعدل والاحسان وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي قال الامام

ابو زيد في التقويم لا يجوز في الحكمة ان يجب علينا ايجاد المامور به لله تعالى الا
حسنه عند الله تعالى على الحقيقة فان القبيح في الحكمة اسم لما ينبغي ان يعدم والله
تعالى هو الحكيم الذي لا سفه في فعله الشارح لان الشارع حكيم لا يامر بالفحشاء
اشارة الى هذا المذهب قال او بالعقل قبله اقول ان اريد ثبوت الحسن
بالفعل قبل الامر دلالة العقل عليه كما يقال هذا الحكم ثابت بالكتاب او نحوه
ويراد به دلالته عليه كان مذهبنا وان اريد به وجوبه بالعقل كان مذهب
المعتزلة قال وكل من الحسن والقبح يطلق على ثلثة معان اقول ليس المراد
الحصر فيها لما ان له معان اخرى في المواقف الحسن والقبح يقال لمعان ثلثة الاول
صفة الكمال والنقص والثاني ملائمة الغرض ومنافرته وقد يعبر عنهما بالمصلحة
والمفسدة الثالث تعلق المدح والثواب او الذم والعقاب وقال في مختصر ابن الحاجب
ويطلق لثلثة امور اضافية لموافقة الغرض ومخالفته ولما امرنا بالثناء والذم
ولما لا حرج فيه ومقابله واما الحصر المستفاد من عبارة شارحه المحقق حيث قال وان
الحسن والقبح انما يطلق لثلثة امور اضافية لا ذاتية فلا يظهر وجه صحته قال
نص الشارع عليه وعلى دليله اقول اي على المدح او دليله الاول
مثل قوله تعالى في حق اهل قباء من الانصار فيه رجال يحبون ان يتطهروا
فانه تعالى مدحهم لتكميلهم الاستنجاء باستعمال الماء بعد الاحجار والثاني مثل قوله تعالى
وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات ان لهم جنات تجري من تحتها الانهار ونحو
ذلك من الآيات فانه تعالى نص على مجازاة المؤمنين العاملين بالجنة
والمجازاة بها لا تكون الا بفعل ممدوح قال يعني ان العمدة في اثبات ذلك

امران

امران الى قوله وليس المراد ان مذهب الاشعري الى آخره اقول لما وهم ظاهر
المصنف وهذا ابتناء على امرين ان اثبات مذهب الاشعري موقوف على الامرين
جميعا اراد دفعه بان مراده ان كلا من الامرين لا مجموعهما عمدة في اثبات مذهبه
لا موقوف عليه وقد اشار الى الاول بقوله بل كل من الامرين مستقل بافادة
مطلوبه والى الثاني بقوله بل وله ادلة اخرى الخ قال والمذكور في الكتب
الكلامية الخ اقول الظاهر انه اعتراض على المصنف بان اطلاق القول بان الحسن
لا ينسب الى افعال الله تعالى عند الاشعري غير صحيح لان للحسن معان متعددة
وافعاله تعالى وان لم يتصف ببعضها لا مانع ان يتصف بالبعض الآخر قال
واما بمعنى كون الفعل متعلق المدح والثواب فانه سبحانه وتعالى منزه عنه
اقول فيه بحث لانه ان اراد بكونه متعلق المدح والثواب كونه متعلقا لهما
معا كان كما يعلم مختصا بافعال العباد فلا وجه للتخصيص وان اراد به
كونه متعلقا لكل واحد منهما بالانفراد كان صحيحا في حق الثواب دون
المدح ولهذا قال الفاضل الشريف في شرح قول المواقف الثالث تعلق
المدح والثواب او الذم والعقاب هذا في افعال وان اريد ما يشمل
افعال الله تعالى اكتفي بتعلق المدح والذم وترك الثواب والعقاب قال
وكون المباح داخلا في تفسير الاسم الحسن عندهم محل نظر الخ اقول فيه نظر
لان من ادخله في تفسيره لم يفسره بما امر به ولا بما تعلق به المدح والثواب
بل بما لا حرج في فعله لا يقال مراده بتفسير الحسن عندهم تفسيره المختص
بهم وهو ما امر به لانا نقول ح لا وجه لقوله ولانه ليس متعلق المدح والثواب

لانه ايضا غير مختص بهم قوله اما المص فانما ادخله فيه لجعله المباح مامورا به مجازا
كما ان المندوب كذلك عندنا وهذا لا ينافى اتفاقهم على انه ليس بمامور به
بالامر المطلق الذى هو حقيقة فى الوجوب والسر فى ارتكابه هذا المجاز جعل
الحسن والقبيح متناولا للاحكام الخمسة اى الواجب والمندوب والمباح والحرام
والمكروه اذ لو ابقيا على حالهما حقيقة لم يتناولا الا الواجب والحرام وكان
الثلثة الباقية واسطة بينهما مع ان المندوب والمكروه داخلان فى تعريف الحكم
بقيد الاقتضاء والمباح بقيد التخيير كما مر فى اول الكتاب قوله لاتفاقهم على انه
ليس بمامور به اقول ان قيل قد تقرر ان الكعبى قائل بكونه مامورا به و
واجبا فكيف يصح الاتفاق قلنا لم يعتبر خلافه لانه مكابرة محضة مبنية على شبهة
ضعيفة كما تقرر فى موضعه قوله ليشمل المباح وفعل البارى تعالى اقول هذا
الفعل كما يشملها يشمل ايضا فعل غير المكلف من الصبيان والمجانين والبهايم كما يشمل
كلا منها تعريفهم الحسن بما لا حرج فى فعله قوله ما يكون للقادر العالم بحاله ان يفعله
اقول ما عبارة عن الفعل وضمير بحاله راجع الى ما لا العالم قوله اى الذى ان شاء
فعل وان شاء ترك اقول سيأتى ان هذا التعريف ليس كما ينبغى والاولى ان
يقال ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل قوله قد لا يكون قابلا قبيحا اقول
يعنى الفعل فى نفسه مع قطع النظر عن خصوص الفاعل كالاكل وشرب الخمر وقتل
النفس مثلا اذ لو اعتبر خصوصه لم يتصف بالحسن والقبيح قوله فلو لم
يقيد لانتقض التعريفان جمعا ومنعا اقول اى لو قيل الحسن ما للشخص
او للفاعل ان يفعله والقبيح ما ليس له ان يفعله لخرج الافعال المذكورة
عن تعريف

الى تعريف القبيح ودخل فى تعريف فيختلان قوله فيكون التفسيران
اقول يعنى تفسيرى القبيح قوله وهو بعيد اقول لان اطلاق لفظ
الحسن على المكروه شنيع باق تفسيرا الحسن قوله وههنا بحثان الخ اقول
منشأ البحث الاول قول المص وعلى الثانى لا واسطة بينهما ومنشأ البحث
الثانى تفسيرى القبيح متساويان لا يتناولان الا الحرام والمكروه قوله
ظاهر هذا الكلام مشعر الخ اقول انما قال ظاهر هذا الكلام لانه يبين فيما
سبق ان مراده من الامرين لا مجموعهما عمدة فى اثبات مذهبه لا موقوف عليه فهو
ليس باعتراض على المص بل بيان لمراده وايضا المتبادر من ظاهر قول المص لاثبات
الاصليين ان يكون ايراد الدليلين لاثبات الاصليين فان قول الشارح وذكر
منصوب معطوف على الحكم فى قوله بان الحكم لكن اذا انظر الى قوله المص اوردت على مذهبه
دليلين علم ان ذكر الدليلين لاثبات المذهب ويلزمه اثبات الاصليين وهو معنى
قول الشارح نعم هذا المعنى لازم الخ فقوله لاثبات الاصليين علة لمجموع قوله اوردت
على مذهبه دليلين فتدبر قوله وهو دليل باطل لانه يلزم اثبات الحكم لمحل
الفعل لا له اقول قال ابن الحاجب فى المنتهى لانه يؤدى الى اثبات الحكم لمحل الفعل
لان حاصله قيامها مقامه وقد نقله المحقق فى شرحه ولم يبين ان مراده بالحكم و
بينه التحرير فى حواشيه بقوله اعنى كون المعنى قائما به وتبعه من بعده وفى بيانه
بحث لان الحكم بهذا المعنى غير المصطلح عليه وغير مناسب للمقام ولا ظاهر
لفساده بل المراد به المصطلح عليه وهو الوجوب وكونه مما هو منجز ثابتة
الحسن والقبح والمعنى لانه يفضى الى اثبات الوجوب وكونه لمحل الفعل اعنى زيدا

مثلا لا الفعل فيلزم ان يكون زيد واجبا او حراما الى غير ذلك وفساده ظ
وانما قلنا يفضى الى ذلك لان الحاصل قيامهما معا بالجوهر الى آخره وبهذا يظهر
اندفاع الوجه الوجه الاول من وجوه الضعف الآتية لانا نختار اولا الشق
الاول قوله فما ذكرتم لا يدل على امتناعه قلنا يدل عليه لانه يفضى الى ان
يتصف الفاعل بالوجوب ونحوه كما يتصف الجسم بالسرعة والبطء بتوسط
اتصافه بالحركة فان الحركة صفة الحال فى جميع الصور المتنازع فيها بيننا وبين الفلاسفة
صفة المحل لان حاصله قيامهما معا بالمحل وثانيا الثانى قوله فالقيام بهذا المعنى لم يلزم
قلنا لزم لان الحسن لا يجوز ان يكون صفة للفعل تابعا له ولا يكون تابعا له فى
التحيز للجوهر الذى يقوم به لان القيام بهذا المعنى يقتضى الاتصاف كما فى جميع الصور
المتنازع فيها فيفضى الى اتصاف الفاعل بالوجوب ونحوه ايضا كما سبق فيلزم قيام
بما اتصف به حقيقة وهو الفعل وان كان ذلك ايضا باطلا قوله اذ هما معا
حيث الجوهر اى فى حيز الجوهر تبعا له اى للجوهر قوله وايضا معنى قيامه به اى
قيام العرض بالعرض انه حيث ذلك العرض اى العرض انه حيث ذلك العرض
اى حيز ذلك العرض الثانى هو حيز الجوهر الذى هو محل العرض الاول
فهما معا فى حيز الجوهر قال ولا يخفى انه لا جهة للتخصيص بفعل القبيح الى قوله
لان الممكن لا يقع بدون علة انتهى الجواب اما عن فبانه ان اراد التخصيص بالثبوت
فممنوع بل ذكر القبيح للتمثيل ويعلم منه حال الحسن وان اراد التخصيص بالاثبات
فمسلم لكن وجهه ان الكلام لما كان فى وجوب اعتبار الترك ليكون الفعل اضطراريا
كما هو كذلك فيما نقل عن المحققين وظاهر ان اعتباره فى القبيح اولى من اعتباره

فى الحسن

فى الحسن واما عن الثانى فبان وجه الحاجة الى ما ذكره ان الاختيارى يطلق على
فعل وجب بتعلق الارادة حتى ان القوم قالوا الوجوب بالارادة لا ينافى الا
ختيار كما سيأتى فلما ورد على قوله ان لم يكن متمكنا من تركه ففعله اضطرارى
ان عدم التمكن من الترك لا يقتضى الاضطرارية لجواز ان يكون بسبب تعلق
الاختيار دفعه بانه لا يجوز لانا ننقل الكلام الى ذلك الاختيار الخ وقوله الآتى
ولما كان هنا مظنة ان يقال الخ مؤيد لما ذكرنا واما عن الثالث فبانا نختار
الشق الثانى قوله لم يصح كونه اتفاقيا قلنا لا نم قوله اذ لا بد للاتفاقى من وجود العلة
قلنا هى ههنا موجودة لان الكلام فى فاعل القبيح والتردد فى انه متمكن من الترك
اى عدم الفعل من اول الامر ام لا وفاعل القبيح علة تامة له بلا مرية فاذا تمكن
من الترك بالمعنى المذكور لزم ان يصدر عنه القبيح تارة ولا يصدر عنه اخرى
مع تساوى الحالين من غير تجدد امر من الفاعل فيكون اتفاقيا ورجحانا بلا مرجح
مرجح ايضا بلا شبهة فتدبر قال الرابع انا نختار انه يحتاج الى مرجح الى قوله
هذا الاعتراض تحقيقى والبواقى الزامية اذ لم يعرف منها وجه الفساد بعينه ولم يطلع
على حقيقة الحال بل علم ان هناك خللا على الاجمال قال وسواء قلنا يجب به الفعل
ولا يجب الى قوله اى يجب بالاختيار او لا يجب به بل يصير اولى على اختلاف
الرأيين كما سيأتى قال والحاصل ان معنى الاختيار استواء الطرفين بالنظر
الى القدرة اقول فى العبارة مساهلة لان معنى الاختيار ليس ما ذكره بل هو معتبر
فى معناه كما قال فى شرح المقاصد معنى الاختيار القصد والارادة لكن مع ملاحظة
ما للطرف الآخر وكان المختار ينظر الى الطرفين ويميل الى احدهما والمريد ينظر

الى الطرف الذي يريده قال وقد يجاب عن الاول بان المعلوم ضرورة هو وجود
القدرة لا تأثيرها اقول يعني ان المعلوم الضروري وجود القدرة في الافعال
التي سموها اختيارية وعدمها في الضرورية لا تأثيرها ههنا وذلك لا ينافي
كون تلك الافعال اضطرارية انما ينافيه تأثيرها فليس اسند لا ينافي مقابلة
الضروري قال وعن الثاني بان مرجح فاعليته قديم فلا يحتاج الى مرجح
متجدد الى آخره اقول يعني ان مرجح فاعلية الباري تعالى هو تعلق ارادته
في الازل بحدوث ذلك الفعل في وقته وهو قديم فلا يحتاج الى مرجح لان
علة الاحتياج الى المؤثر عندنا الحدوث دون الامكان وصفاته تعالى وان
كانت ممكنة ليست بحادثة وحاصله تخصيص المرجح في قولنا ترجيح فعله يحتاج
الى مرجح بالمرجح الحادث فان المرجح القديم المتعلق ازلا بالفعل الحادث
لا يحتاج آخر وفيه بحث لان هذا القدر من التعلق لا يكفي في وجود الفعل في
ذلك الوقت بل يحتاج الى تعلق حادث للقدرة يترتب عليه حدوثه
كما تقرر في الكتب الكلامية قال الفاضل الشريف ونحن نقول مع تعلق ارادة
القديم ان كان الفعل لازم الصدور بحيث لا يمكنه الترك كان اضطراريا
وان كان جائز الوجود والعدم فاما ان يتوقف على مرجح اولا فعلى الثاني
يكون اتفاقيا وعلى الاول يعود التقسيم بانه مع ذلك المرجح لازم اولا
اقول فيه بحث لانا نختار انه مع ذلك المرجح لازم فان المراد بالمرجح التعلق
الحادث للارادة القديمة فلا يكون اضطراريا وانما يكون كذلك لو لم يكن
عدم التمكن من الترك قبل تعلق الارادة الحادث على ما تقرر ان الوجوب

بالاختيار

بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه فان قيل اذا كان تعلق الارادة حادثا
احتاج الى مرجح لامتناع وقوع الحادث بل الممكن بلا مرجح قلنا بل انها تتعلق
المراد لذاتها بلا افتقار الى مرجح لانها صفة شأنها التخصيص والترجيح ولو
للمساوي بل المرجوح فان القادر من ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل قال
في شرح المواقف وهذا اولى مما قيل صح اولى مما قيل هو الذي ان شاء ان يفعل
فعل وان شاء ان لا يفعل لم يفعل لان استناد العدم الى مشية القادر
يقتضي حدوثه كما في الوجود فيلزم ان لا يكون عدم العالم ازليا والعجب
انه بعد ما قال ههنا هذا ابعد في بحث الارادة في شرح قوله المواقف وجوب
الشيء بالاختيار لا ينافي الاختيار وههنا بحث وهو ان ارادة احد الضدين
ان كانت مغايرة لارادة الآخر وكانت كل واحدة منهما لذاتها متعلقة باحدهما
على التعيين الخ ان يقال اذا التزم احدى الارادتين ذات المريد لا يمكن
له الارادة المتعلقة بالجانب الآخر بدلا عن الارادة الازلية فلا قدرة
بمعنى صحة الفعل والترك واذا لم يلزم جاز تجدد الارادة وحدوثها وان
لم تكن مغايرة لها بل يتعلق ارادة واحدة تارة بهذا وتارة بذاك فان كان
تعلقها باحدهما لذاتها لم يتصور تعلقها بالآخر ويلزم الايجاب وما ذكره
من ان الوجوب المترتب على الاختيار لا ينافيه انما يصح في القدرة بمعنى ان شاء
فعل وان لم يشاء لم يفعل وذلك لانا نختار الشق الثاني ولا يلزم من تعلقها
باحدهما لذاتها كون الفاعل موجبا بالذات وانما يلزم لو كان تعلقها به لذات الفاعل
ومعنى تعلقها لذاتها عدم افتقارها الى مرجح خارجي لانها صفة شأنها الترجيح كما عرفت

والتحقيق ان رجحان الفعل لذات الارادة لا يقتضي ايجاب الفاعل بالذات ولا
ينافي مقدورية الطرفين وانما يقتضي رجحانه لذات الفاعل كما ان رجحان الوجود
بالعلة الخارجية لا يقتضي وجوب الوجود بالذات ولا ينافي امكانه في نفسه وانما
يقتضي رجحانه لذات الفاعل هكذا يجب ان يفهم هذا المقام فانه مما اشتبه على اقوام
قال وعن الثالث بان وجود الاختيار لنا اقول يعني ان وجود الاختيار
كاف عندنا في الحسن والقبح الشرعي وان لم يكن له تاثير في الفعل وكون الفعل
غير مختار بمعنى انتفاء تاثير الاختيار فيه لا ينافي وجود الاختيار فيه وعندكم لولا
استقلال العبد بايجاد الفعل بقدرته واختياره لقبح التكليف عقلا وقد ثبت
ما ينافي ذلك فلا يثبت الحسن والقبح عقلا قال وعن الرابع انه اذا كان
ما يجب الفعل عنده لنا اقول يعني ان ما يجب الفعل عنده وهو الاختيار اذا
كان من الله تعالى ضرورة ان اختيار العبد ليس باختياره والا لزم التسلسل بطل
استقلال العبد به فلا حسن ولا قبح عقلا قال المقدمة الاولى ان كثيرا من المصادر
اقول انما قال كثيرا من المصادر لان بعضها ليس كذلك كمرض مصدر مرض
ومات ونحو ذلك مما لا يوجد فيه ايقاع الفاعل لانه ليس باختياره واما لفظ
الفعل فلا يطلق غالبا الا على فعل حقيقي يوقعه الفاعل ويصدر عنه ولذا قال
بعده فلفظ الفعل وكثير من صيغ المصادر قال كاحداث الحركة وايجادها في ذات
الموقع بانه تحرك اقول الباء في بانه للسببية ومتعلق بقوله احدث والضمير
راجع الى الموقع او المحدث وقوله لا كايقاع عطف على كاحداث وكذا قوله و
كايقاعه وقوله في ذاته اي ذات موقع القيام او القعود وقوله ويكون ومنعا

كالقيام

كالقيام اي ويكون من مقولة الوضع قال او غير ذلك كالحالة التي يكون
للمتحرك ما دام متوسطا بين المبدأ والمنتهى اقول فيه بحث لانه جعل الحركة
بهذا المعنى ههنا من غير الكيفيات وجعلها في شرح المقاصد منها حيث قال لفظ
الحركة منها يطلق على معنيين احدهما كيفية بها يكون للجسم توسط بين المبدأ و
المنتهى واعلم ان الشارح والمص ذكرا ههنا معنيين للحركة احدهما موجود في
الخارج والآخر معدوم فيه ولها معنى ثالث مذكور في الكتب الكلامية وهو الامر
المتصل المعقول للمتحرك من المبدأ الى المنتهى وهي بهذا المعنى ايضا معدومة لان المتحرك
ما لم يصل الى المنتهى لم يوجد الحركة بتمامها واذا انتهى فقد انقطعت وبطلت
بل في الاذهان لان للمتحرك نسبة الى المكان الذي تركه والى المكان الذي ادركه
فاذا ارتسمت في الخيال صورة كونه في المكان الاول ثم ارتسمت قبل زوالها
عن الخيال صورة كونه في المكان الثاني فقد اجتمعت الصورتان في الخيال وح
يشعر الذهن بالصورتين معا على انهما شيء واحد قال او يكون ايقاع
الايقاع بمعنى الايقاع اقول هو فعل مضارع منصوب عطفا على ينقطع
او مصدر مجرور بالباء عطفا على بانقطاع قال لان استحالة التسلسل في جانب
العلة مما قام عليه البرهان ووقع عليه الاتفاق اقول انما قال في جانب العلة
ولم يقل في العلة ليتناول ما يتعلق بعلية العلة كالايقاع مثلا ههنا فان التسلسل
كما يستحيل كذا يستحيل في نفس العلة الفاعلية كذلك فيما يتعلق بها للاشتراك
في العلة قوله ويمتنع انتهاؤه الى ايقاع قديم جواب سؤال مقدر وهو ط قوله
لا يتصور ايقاع بالمعنى المصدري من غير شيء يقع لان الايقاع ملزوم للوقوع

ويمتنع انفكاك الملزوم عن اللازم قال المصنف اذا لم يوجد جملة ما يتوقف عليه
وجوده آه اقول قوله هذا اقول بعده وان وجد تلك الجملة يجب
وجوده عندها والا امكن عدمه يدل على ان المراد بالوجود في امثال هذه المواضع
نقيض العدم بحيث لا يكون بينهما واسطة لا ضد لتصور الواسطة وهو كان بين
لما سيأتي في المقدمة الثالثة من اثبات الواسطة فكيف يتصور اثبات المطلوب
بالمقدمتين المتخالفتين قال لم يمتنع وجود الممكن بل امكن بالامكان العام اقول
انما قيد الامكان ههنا وفيما سيأتي بالعام ليتناول ههنا الواجب وفيما سيأتي
الممتنع فان شيئا منهما غير مختص بالامكان الخاص فان الضرورة لما سلبت في الاول
عن جانب العدم كان متناولا للواجب والممكن لما سلبت في الثاني عن جانب
الوجود كان متناولا للممتنع والممكن الخاص ولو اطلقه لتبادر منه الممكن
بالامكان الخاص قال فان قيل اذا رجح بالرجحان بلا مرجح الى اخر الجواب
اقول في كل من السؤال والجواب بحث اما في السؤال فلان ما ذكره سابقا من
بيان الرجحان بلا مرجح بقوله وهو وجود الممكن تارة وعدمه اخرى لا عين
ما ذكره في الشق الثاني من السؤال فكيف يصح الترديد بينه وبين غيره قال
واما في الجواب فلانه بعد ذلك الاشتباه كيف يصح ان يختار الشق الاول
فانه يتغاير له وانت خبير بان هذا انما نشأ من ذكر وقته السابق وهو وجود
الممكن تارة لا حتى لو كان من كلام بعد ذلك قال والحق انه اعتبار عقلي اقول
فيه بحث وهو ان الاعتبار يطلق تارة على ما يعتبره العقل ولا يكون الخارج
ظرفا لوجوده ولا النفس حتى لا يتبع وصفا الموجود في الخارج كانسان ذي جناحين

مثلا واخرى على ما يعتبره العقل ويكون ظرفا النفس لا لوجوده حتى لا يوجد في الخارج
لكن يوصف به الموجود في الخارج كالنسب والاضافات والوجوب والامكان
والحدوث ونحو ذلك وهذا ما يقال ان انتفاء مبدأ المحمول في الخارج لا يوجب
انتفاء الحمل في الحمل الخارجي كما في قولنا زيد اعمى اذا عرفت ذلك فاعلم ان كونه
شيئا اعتبارا عقليا بالمعنى الثاني لا ينافي كونه موقوفا عليه لوجود الممكن كيف
وقد صرحوا بان وجود الشيء موقوف على ارتفاع المانع حتى جعله بعضهم جزءا
من العلة التامة وقد قال الشارح في مباحث المقدمة الثالثة ولا شك ان لعدم
المانع دخلا في علة الحادث والحق ان التشكيك في كون وجود الممكن مبنيا على الايجاد
مثل التشكيك في الاوليات في الاستبعاد قال فان قيل لم لا يكفي في وقوع الممكن
اولوية آه اقول هذا منع لقوله في الدليل وكلاهما محال محال كانه قال لا نم
استحالتهما بل يختار الشق الثاني ولا يلزم الرجحان بلا مرجح وانما يلزم لو صح قوله
من غير زيادة او نقصان يرجح الوجود او العدم وهو ممنوع لم لا يجوز ان يوجد
في جانب الوجود مرجح من غير ان ينتهي الى مرتبة الوجوب فلا وجه لما نقل عن الفاضل
الشريف ان السؤال بعدم كفاية الاولوية بعد اقامة البرهان على وجوب الوجوب
عند تحقق جميع ما يتوقف عليه الوجود غير موجه قال يعني انه اسع كونها اولية
لا اقول اعترض عليه بان الكلام في وجوب الممكن عند وجوب الجميع المذكور لا
لا في الاحتياج الى علة تامة مطلقا والثاني هو الاولى دون الاول لو وقوع النفي
عليه من الغريقين بحيث يبعد عدها من التنبيهات قال واعترض الحكماء عليه
لا اقول الجواب ان مرادهم بالاختيار تعلقه وهو حادث ولا ينقل اليه الكلام

لات

لماسبق فلا يلزم التسلسل او قدم المعلول قال وفضلا عن ان يكون محتاجا اليه اقول
كلمة فضلا واقعة موقعها لان منه يكون راجع الى الوجوب لا العلة والا لوجب
ان يقال محتاجا اليها وايضا الكلام في كون الوجوب محتاجا اليه لا العلة
قال والجواب ان المراد بالسبق الاحتياج اقول لا يخفى ما في هذا الجواب
من التطويل والارتكاب الى التمحل والتعسف اما فلانه بعد ما صرح بان الوجوب
مما يحتاج اليه وجود الممكن لم يصح استثناؤه من جميع ما يتوقف عليه الممكن و
اما ثانيا فلان التخصيص لا يجري في الاحكام العقلية كما تقرر في موضعه فكيف
يصح قوله سوى الواجب واما ثالثا فلان العقل يترتب الوجوب على العلة (الوجود نسخه)
الناقصة مكابرة محضة لظهور انها يكون تامة وقوله وهي جملة ما يتوقف عليه
عين محل النزاع واما رابعا فلانه بعد ما صرحا بان الوجوب هو تاكيد الوجود
كيف صح قوله آخر او سابق على الوجود بالذات بمعنى الاحتياج اليه فان مؤكد
الشيء لا يكون سابقا عليه اصلا فتدبر بل الصواب في الجواب ان اعتراض المص
مبني على ان يكون الوجوب صفة للوجود وليس كذلك بل هو صفة للصدور
كما هو المسطور في الكتب المشهورة وقد قال المحشي ههنا في تقريب كلامه ان
وجود كل ممكن محفوف بوجوبين سابقا وهو وجوب صدوره عن العلة و
قال في الشرح المقاصد الممكن يجب صدوره عن العلة ثم يوجد وهذا وجوب سابق
والعجب انه بعد ما قال ههنا لانه ما لم يخرج عن حد الاستواء ويدوم بينه عن حد الوجوب
لم يوجد وقد في شرح المقاصد ثم يوجد كيف خفي عليه الصواب في الجواب واعجب (قال)
من هذا انه قال في آخر هذا البحث وايضا لا خفاء في انه يصح ان يقال وجب صدوره

فوجد دون

فوجد دون ان يقال وجد فوجب صدوره الحمد لله ملهم الصواب واليه المرجع
والمآب قال وبهذا يندفع ما يقال الخ اقول ما ذكر سند للمنع وتقرير المنع
والسند انا نختار ان وقت الحدوث ليس من جملتها قوله كان حدوث زيد في
الوقت رجحانا من غير مرجح قلنا لا نسلم لم لا يجوز ان يكون من جملة ما يتوقف عليه
الوجود والارادة القديمة التي من شانها ترجيح ما شاء متى شاء وتقريب الدفع ان
الارادة القديمة من حيث كونها قديمة لا يجوز ان يستند اليها وجود زيد والا لزم
قدمه وهو ظ وان اعتبر تعلقها بوجود زيد في وقت مخصوص قلنا ذلك الوقت
ان كان من الجملة لم يكن المفروض تمام الجملة والا كان حدوثه فيه رجحانا من غير مرجح
لانه سلم انه ليس من الجملة الموقوف عليها قال وان كان شيء منها معدوما الخ اقول
ان قيل نختار هذا الشق وقوله فعدمه يكون لعدم شيء من علته التامة قلنا نعم
لكن ذلك الشيء تعلق ارادته تعالى الحادث في وقت معين فلا يلزم من عدمه انتفاء
الواجب قلنا ذلك التعلق ليس بموجود محض بل من قبيل الحال وكلامنا قال
في عدم اقول ولهذا قال فيلزم انتفاء الواجب فان الاختيار الذي من قبيل الحال
اذا لم يدخل في جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث كان الصادر عن الفاعل
بطريق الوجوب الايجاب والصادر عنه بطريق الايجاب لازم له وعدم اللازم
يستلزم عدم الملزوم قال فقد يقال في تقريبه اقول اي تقرير كلام (اللازم)
المص في ابطال القسم الاول لا في ابطال القسم الاول لانه لا يلايم قوله ولا يخفى
انه لا معنى لقوله الى آخره فان معناه اذا كان تقرير كلام المص فلا يبقى ح لقوله وهي
مستندة الى الواجب معنى فان المفهوم منه الجزم باستنادها الى الواجب ثم التردديد

فى كون بعضها معدوما اولا والمفهوم من هذا التقرير الش ديدا ابتداء
فى استنادها الى الواجب وايضا المفهوم من هذا التقرير ان عدم انتهاء
الممكنات الى الواجب يستلزم انتهاءه وهو باطل لاحتمال الشق فلا بد من
ابطاله ليلزم ذلك و يقتضى تقرير المص ان الممكنات بعدما استندت الى
الواجب استلزم عدم شئ منها انتفاءه فتنافى ما بينهما قال واما الثالث
فلان علة الحادث الخ اقول حاصل هذا الكلام انه لو قيل لم لا يجوز
ان وجود الحادث لو توقف على عدم شئ ما بعد تحقق جملة ما يتوقف عليه
من الموجودات لزم قدم الحادث على تقدير ان يكون ذلك العدم عدما سابقا
او انتفاء الواجب على تقدير ان يكون العدم لاحقا وكان لزوال العدم مدخل
فى زوال الجزء من علة ذلك الحادث او خلاف ذلك المفروض على تقدير
ان يكون العدم لاحقا وكان لزوال العدم مدخل فى زوال ذلك الجزء الاول
مستفاد من قوله اما الاول فلان عدمه السابق قديم الخ والثانى من قوله اما الثانى
فلان انعدام ذلك الجزء الخ والثالث من قوله وهو ان يكون لزوال العدم الخ
قال اذ لو توقف على عدم شئ الخ اقول نقل عن الفاضل الشريف انه قال
لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يتوقف على امر اعتبارى مستمر عدمه كالايجاد
وما فى معناه من الايقاع وتعلق الارادة ونحوها فلا يكون هناك سابق ولاحق
فلا يستقيم الترديد بينهما ويكون المعتبر فى العلة نفس ذلك الامر الاعتبارى
لا عدمه المستمر كما سيعلم ذلك من كلام المص فى جواب السوال وفيه بحث لان
الكلام هاهنا فى عدم محض لموجود محض وما ذكر من الايجاد ونحوه ليس بموجود

ولا معدومة

ولا معدومة بل يدل عليه قول المص هاهنا فح انه لم يدخل فى تلك الجملة امور لا موجودة
ولا معدومة فهى اما موجودات محضة واما معدومات محضة واما موجودات
مع معدومات وقول الشارح فيما بعد لا وجود للايقاع ولا للاختيار
كما لا عدم لهما واما كلام المص فى جواب السوال فموجه لانه كما سيظهر ثمه
من تقريب المص الشارح للخبر ذلك الجواب والله اعلم بالصواب قال قديما
ازليا اقول انما فسره بالازلى لان القديم فى الاصطلاح موجود لا اول له فلا
يوصف به المعدوم بخلاف الازلى فانه فى الاصطلاح ما لا اول له مطلقا قال
فان قيل يجب ان العدم الذى الخ اقول منشا قوله فيلزم قدم زيد الحادث يعنى
لا نسلم لزوم قدمه وانما يلزم لو كان جميع الموجودات التى يتوقف عليها وجوده
قديمة وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون بعضها حادثا قبيل وجود زيد فيكون جزءا
خيرا للعلة وحاصل جوابه ان جميع تلك الموجودات يجب ان يكون قديمة لاستنادها
الى الواجب فكيف يصح ان يكون بعضها حادثا وذلك لان الحادث قبيل وجود
زيد لم يكن معدوما قبله الا لعدم شئ من علته التامة وهلم جرا الى الواجب
كما سبق فعلم انه لا يجوز ان يكون سبق ما العدم تعين بالضرورة القدم قال فان قيل
الكلام انما هو على تقدير حدوث الخ اقول هذا اشارة الى قول المص فيكون بعضها
حادثة فح انه لم يدخل الخ قوله مما يتوقف وجود عمرو او بقاؤه الخ اقول هذا
مبنى على ان يكون علة الوجود مغايرا لعلة البقاء على ما قال فى شرح المقاصد
ان ما يفيد وجود الشئ قد يفيد بقاءه من غير افتقار الى امر آخر كالشمس يفيد
ضوء المقابل وبقاءه وقد يفتقر البقاء الى امر آخر وهذا ما يقال ان العلة للحدوث

عن علة البقاء كمماسة النار تفيد الاشتعال ثم تفتقر بقاء الاشتعال الى استدامة
المماسة فاستمرارها بتعاقب الاسباب قال وفيه بحث من وجهين احدهما
ان ثبوت القضية الى آخره اقول توجيهه ان المراد بالعدم الموقوف عليه في قوله
من غير ان يبقى موقوفا على عدم شيء العدم الذي يعد بالاستقلال من جملة ما يتوقف
عليه وجود الحادث كالموجودات وهو لا يوجب عدم تركب علته التامة من
الموجودات المستقلة والمعدومات التابعة لتلك الموجودات بحيث لا تعد
امرا مستقلا لجواز ان تتركب من الغريبين ويكون وجود الموجودات مستلزما
لعدم له مدخل في العلية فبالنظر الى تبعية العدم وعدم استقلاله في توقف
الغير عليه وحجية صح قوله من غير ان يبقى موقوفا على عدم شيء وبالنظر الى انه لازم
للموجود بحيث لو انتفى الموجود انتفى الموجود وله مدخل في العلية صح ان يعد من
جملة العلة التامة هذا غاية ما يتكلف في توجيه كلامه لكنه بعد غير صحيح لان
الدليل الذي دل على عدم توقف الحادث على عدم شيء بعد لزوم وجوده عند
وجود جميع الموجودات التي يفتقر هو اليها يدل بعينه على عدم استلزام تلك
الموجودات للعدم الذي له مدخل في العلية بان يقال ذلك العدم ان كان ازليا لزم
قدم الحادث وان كان لاحقا بان يكون عدم عمرو مثلا كما فلا يمكن الابن والشيء
مما يتوقف عليه وجود عمرو او بقاه الى آخر الدليل فالصواب في الاعتراض
على المص ان ينافي في ثبوت القضية بان المراد بالوجود في قوله وجد جميع
الموجودات ان كان الوجود المحض ليتحقق الواسطة بينه وبين العدم لم يصح
المقدمة التي هي هاهنا اصل المدعى فيؤدي الى ابطال الاصل بالفرع وايضا يلزم

يلزم اللازم الاول وهو عدم التوقف على عدم المانع نعم هاهنا قضية لا ريب
في ثبوتها وهي قولنا كلما اجتمع جميع ما يتوقف عليه وجود الحادث وجد من غير توقف
على امر آخر والا لم يكن الجميع جميعا فان صدرت العبارة المذكورة هاهنا عن النفاث
وجب ان يتناول بما ذكرنا بحمل قولهم وجميع وجود الموجودات على التغليب
لكنه لا يكون موافقا لغرض المص على ان هذه القضية لا يتوقف عليها اثبات المط
لجواز ان يقال ابتداء لا يجوز ان يتركب علة الحادث من الموجودات علة الحادث
من الموجودات والمعدومات لان الموجودات المحضة مستندة الى الواجب و
عدم المعدوم ان كان سابقا كان ازليا فيلزم ازلية الحادث وان كان لاحقا
بان كان عدم عمرو مثلا الخ قال وثانيهما ان قوله واذا ثبت القضية المذكورة
الى قوله مما لاحظ دخل له في اثبات المطلوب اقول لان المط ان العلة للحادث
لا يجوز ان يكون موجودات مع معدومات واذا ثبت تلك القضية بالوجه
المذكور يثبت المط بلا توقف على الالتجاء الى عكس القضية قال ويمكن توجيهه
بوجه آخر اقول يعني يمكن تقرير الدليل على الامتناع المذكور بوجه آخر ليكون
لقوله واذا ثبت القضية الخ دخل في اثبات المط وحاصله ان يطوى ذكر الدليل
على ثبوت القضية ويذكر ابتداء عكسها وما يلزم العكس وفيه بحث لان القضية
ليست بديهية فان لم يذكر ما يدل على ثبوتها لم يصح ذكر العكس لانها بعد ثبوتها
يستلزم العكس لا قبله وان ذكر كان ذكر العكس عبثا لا دخل له في اثبات المط
كما ذكر الآن قال فان قلت لم لا يجوز ان يكون الخ اقول هذا شروع لمنع
متوجه الى قوله في اول البحث ثم ان لم يكن بعض تلك الموجودات معدوما

فى شئ من الازمنة لزم قدم زيد الحادث فكانه قال لا نسلم ان بعض تلك الوجو دات لو لم يكن معد وما فى الازمنة لزم قدم زيد الحادث لم لا يجوز ان يكون البعض فاعلا بالاختيار يوجد الحادث اى وقت شاء ولا يلزم قدم الحادث ثم الفرق بين هذا السوال والسوال الذى اشار اليه بقوله فى اول البحث وبهذا يندفع ما يقال لم لا يجوز ان يكون لى ان منشاء هذا ما ذكرنا الآن ومنشاء الاول ما ذكر تاثم من قوله وان لم يكن من جملتها كان حدوث زيد لح وايضا السوال فى الاول بنفس الارادة القديمة وفى هذا بذات المختار فكم بينهما فظهر بطلان نقل عن الفاضل الشريف ان هذا السؤال ليس معارضة ولا مناقضة ولا نقضا ولا تعلق له بما سبق من الدليل على ابطال الاقسام الثلثة كيف وقد صرح فيما مضى بعدم وروده على الدليل المذكور حيث قال وبهذا يندفع ما يقال لم لا يجوز ان من جملة ما يتوقف عليه الوجو والارادة التى من شانها ان يرجح ما يشاء متى شاء فتدبر واستقم قال هو قلت الكلام انما هو على تقدير وجوب المعلول لح اقول فيه بحث لانا نختار الشق الثانى من الترديد فقط الكلام الى ذلك البعض الذى لم يوجد بان عدمه لح قلنا اذا كان المعدوم هو الاختيار وكونه لم يصح قوله ان عدمه لا بد ان يكون عند عدم شئ من الموجودات ينتقض هو اليها لان ذلك انما هو فى الموجودات المحضة وسيأتى ان الاختيار وكونه ليس بموجود ولا معدوم فالصواب فى الجواب ان يقال كما سنأتى الموجودات المحضة بحيث لا يدخل فى جملة ما يتوقف عليه وجوبه امر ليس بموجود ولا معدوم والفاعل بالاختيار وان كان موجودا

محضا

موجودا محضا لكن لما كان الاختيار مدخل فى وجود الحادث لزم ان يدخل فى تلك الجملة امر ليس بموجود ولا معدوم وهو خلاف المفروض حتى لو ثبت بطل ما قال فى ابتداء الكلام لو لم يكن فى جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث امر ليس بموجود ولا معدوم بل كانت اموجود محضة الى ان يقال والاقسام باطلة بالكلية اما الاول لح قال وضعف هذا الكلام غنى عن البيان اقول وذلك لان شيئية المناسبة بين العلة والمعلول ليس لها معنى محصل ولو سلم فلا نسلم ان العلة يقتضيها فان عدمها يستلزم كون صدوره رجحانا بلا مرجح يعنى الوجوب بلا موجب وان وجد لها علة لكون الموجد العلة يستلزم الوجود المعلول حتى لو انتفت انتفى الاستلزام قال وتلك الامور مستمرة ممكنة فيجب استنادها الى علة لا محالة اقول فيه بحث لان ما يستند الى العلة انما هو وجود الممكن كما تقرر فى المقدمة الثانية وذكر فى الكتب الكلامية فهذه الامور اذا لم يكن موجودة ولا معدومة كيف يصح استنادها الى العلة فيجب القول بعدم الواسطة بانها موجودة فان قيل الماهيات مجعولة عند المتكلمين فالمستند الى العلة ماهية هذه الامور قلنا الكلام ليس فى ماهيتها بل فى الاشخاص بحسب خصوص المراد وغاية ما يمكن ان يقال القائلون بالحال يجعلون الثبوت اعم من الوجود ويصفونها بالثبوت دون الوجود والمستند الى العلة فى ساير الممكنات وجودها وفى الاحوال ثبوتها لكنى لم اجد فى كلامهم التصريح بهذه التفرقة قال فان قيل يجوز ان يتوقف على امور لح اقول ايراد على الشق الثانى يعنى لا نسلم ان تلك الامور اذا لم يكن منتفية فى شئ من

من الازمنة لزم قدم الحادث لجواز ان يتوقف الحادث على امور سواها موجودة
وقت الحدوث وتقرير الجواب ان الكلام فى تلك الامور كالكلام فى هذا
الحادث بان يقال تلك الامور ايضا مستندة الى الواجب بواسطة ايقاع
لا ينتفى فى شئ من الازمنة ويلزم قدمها فلا يتصور وجودها وقت الحدوث
ولكن ان السؤال انما نشاء عن الغفلة عن معنى الايقاع فانه جزء اخير عن العلة
التامة حيث لا يتحقق الا بعد تحقق جميع ما يتوقف عليه وجود الحادث ويلزمه
الوقوع كما مر فلا حاجة الى الجواب المذكور قال لزم قدمها ضرورة قدم الوسايط
اقول اعترض عليه بانه لا يلزم من قدم الوسايط قدم تلك الامور وانما يلزم
لو كان اسناد تلك الامور الى الوسايط ايضا بالوجوب وهو ممنوع لجواز ان
يكون على سبيل الصحة والجواز فالصواب ان يقال لان الكلام بعد اثبات الاختيار
بالنظر الى الموجودات فانه من جملة الامور اللاموجودة واللامعدومة فظهر ان
جعل قوله لكن لا على سبيل الوجوب قيدا لاسناد الموجودات الى الواجب
متعلقا المستندة اليه صحيح ولا وجه لما قيل انه يبطل غرض المص فانه لو جاز استناد
الموجودات الى الواجب ابتداء على سبيل الصحة والجواز لبطلت المقدمة الثانية
ولغت الثالثة الدالة على امور لا موجودة ولا معدومة لان اثبات تلك
الامور على تقدير كون كل ممكن محتاج فى وجوده الى مؤثر يوجبه تخلص عن القول
بالموجب بالذات ولولا تلك الامور لم يمكن نفى الموجب بالذات الا بالتزام
المحال وذلك لان المص انما يقول به بعد اثبات المقدمتين والمعترض غافل
عنه ثم جعل هذا القول قوله لكن على سبيل الوجوب متعلقا بقوله يفتقر بناء

على ان الافتقار الى الشئ يوجب الاستناد اليه وهو خطاء لانه مخالف لصريح
قوله وثم اما ان يجب اه على ما سيأتى توضيحه ان شاء الله تع قال واذ قد
عرفت افتقرت تلك الامور الى الواجب فقد ورد عنه انه اقتضت
الظاهرة لا شرح لقول المص وثم لها ان يجب اه لكنه لا يصلح له لانه يدل على ان
يكون ناظرا الى استناد جميع تلك الامور بالذات الى الواجب وليس كذلك
يدل عليه قوله فان ايقاع الحركة غير واجب وثم ذلك او فعلها الفاعل فان التمثيل
بالحركة نص قاطع فى التعميم وان اردت العثور على مراد المص على الكمال فا
ستمع لما نلقى اليك من المقال فاقول وبالله التوفيق حاصله قوله فثبت توقف
الموجودات الحادثة الى قوله ثم الحركة ان هذه الامور التى تتوقف عليها الموجودات
الحادثة اما ان يستند جميعها الى الواجب استنادا بالذات او يستند بعضها
اليه بالذات وبعضها بواسطة الموجودات المستندة اليه لا بالايجاب بل با
لاختيار لان الكلام بعد اثباته كما عرفت وعلى التقديرين اما ان يستند تلك
الامور الى ما تستند اليه او يمكنا بطريق الايجاب او لا لا سبيل الى ان يستند
جميعها اليه بالذات بطريق الايجاب لاستلزامه قدم الحوادث او انتفائها كلها
واليه اشار بقوله ولا يمكن استناد تلك الامور الى الواجب الى قوله
ولا يلزم ولا الى ان يستند اليه بعضها وبعضها بالواسطة بطريق الايجاب ايضا
اما بالتزام فيها او كون اضافة الاضافة على الاولى اذ لا يخفى ما بينهما من
التعسف والتكلف بل الصواب ان يكون ذلك الاستناد بطريق الاختيار
لما مر واليه اشار بقوله ولا يلزم الى قوله ثم الحركة قال لو فعل بالاختيار

لكان فعله جائز الترك فيلزم عدم التمكن مع وجود علته التامة اقول الجواب
عنه ان الحكماء ان ارادوا بجواز الترك جواز الترك ابتداء فلا نم لزوم عدم التمكن
مع وجود علته التامة كيف ومن جملتها تعلق الارادة الحادث في وقت معين
كما تقرر او يقرر في الكتب الكلامية وان ارادوا جواز الترك بعد تعلقها المذكور
فلا نم انه لو فعل بالاختيار لكان فعله جائز الترك كيف وقد سبق انه يكون
واجبا وان كان بالغير ولا يلزم من حدوثه تسلسل التعلقات ولا قيام
الحوادث بذات الله تع اما الاول فلانها متعلق بالمراد لذاتها من غير افتقار الى
متعلق آخر لما تقرر انها صفة شأنها التخصيص والترجيح وللمساوي بل المرجوح واما الثاني ح ع
فلان التعلق امر اعتباري ليس بموجود في الخارج ولا صفة حقيقية للواجب
ليقوم به تع فلا يلزم من حدوثه قيام الحوادث بذاته تع فاذا ثبت انه تع فاعل بالا
ختيار ثبت بالضرورة كونه غير موجب بالذات بلا حاجة الى ما ارتكبه من التمحلات
واذا ثبت التعلق الحادث للارادة اضمحل اقول ولا تخلص عن ذلك لان منشاءه
عدم ملاحظة ذلك التعلق فانه جزء اخير من العلة التامة اذا وجد وجب وجود
المعلول واذا فقد امتنع فلا وجه لقوله بل يجوز عدمه مع وجود جميع ما يتوقف
عليه فان ذلك التعلق اذا حصل امتنع عدمه ولا لقوله والايقاع لا يجب
ثبوته عند تحقق علته التامة لان ذلك التعلق اذا وجد وجب الايقاع
والا امتنع واما قوله اذ لا يلزم من عدم وجوب الشيء فيرد عليه انه لا يلزم
من عدم لزوم المحال المخصوص عدم لزومه مطلقا وههنا يلزم محال آخر وهو
حصول الاثر بلا تاثير اعني الكون بلا تكوين فان لتلك الامور تكونا با

لاتفاق

بالاتفاق والوجود كما يتوقف على موجده كذلك الكون يتوقف على تكوين
وقد سبق ان تلك الامور ممكنة فيجب استنادها الى علة قال واما ترجيح
احد المتساويين او ترجيح المرجوح فجائز بل واقع اقول لم يرد بالترجيح
ههنا الايجاد كما فيما قبله بل اعم منه وما هو اثبات الرجحان كما ذكره فيما سياتي
اذ لو اراده لم يكن لقوله واما ان يثبت رجحان زائد على ماله من الرجحان معنى
لظهور امتناع ان يوجد شيء واحد باكثر من وجود واحد فلا يحتاج الى قوله
فيكون كل ترجيح الخ فتدبر فقيل فيه بحث وهو انه ان اراد به التساوي بالنسبة
الى ذات الشيء مع قطع النظر عن الخارج فلا نزاع في جواز الترجيح باعتبار
حصول المرجح الخارجي وانضمامه اليه وان اراد التساوي بالنسبة الى الفاعل
المختار الحكيم الذي لا يرتكب فعلا الا بعد تعلق داع وغرض به فلا يكون ترجيحه
ترجيحا للمساوي بل ترجيحا للراجح وما ذكره من لزوم اثبات الثابت او التسلسل
على هذا التقدير ممنوع اقول منشاؤه عدم ملاحظة السؤال الآتي مع جوابه
اذ يظهر بعدها ان معنى وقوع الترجيح المساوي او المرجوح ان لا يكون
الترجيح بالآخرة الا للمساوي او المرجوح فيختار الشق الاول قوله فلا نزاع
في جواز الترجيح الخ قلنا نعم اذا ابقيت العبارة على ظاهرها واما اذا اريد
بها ما ذكر فيكون فيه النزاع وايضا يظهر بعدها ان لزوم اثبات الثابت
او التسلسل انما هو في ابطال انحصار الترجيح في ترجيح الراجح وما ذكره
في الشق الثاني مبني على ان يكون المراد ما يفهم من ظاهر العبارة فان قيل
ههنا شيء ذكر قال لولا الترجيح لما وجد ممكن اصلا اقول قال في شرح

الجمهور على ان هذا الحكم ضروري بعد تلخيص معنى الموضوع والمحمول من غير ان
يفتقر الى برهان فان معنى الممكن ما لا يقتضي ذاته وجوده ولا عدمه ومعنى ان
كلا من وجوده وعدمه يكون لا للذات بل لامر خارج فان قيل يحتمل ان لا يكون
لذاته ولا لامر خارج بل لمجرد الاتفاق قلنا هذا مما يظهر بطلانه بادنى التفات
ولهذا الحكم بديهي لا ينافي تنبيه النظر والاستدلال قال فيلزم تسلسل
الترجيحات والمرجحات اقول اكتفى المص بالاول ولم يذكر الثاني لحصول المقصود
به والشارح اراد زيادة التحقيق كما هو دابه فاعتبر في الاول وحدة المرجح وفي
الثاني كثرته فانه اذا كان واحدا وكان لكل ترجيح منه مسبوقا باخر تسلسل الترجيحات
لا محالة واما اذا كان متعددا فكل ترجيح من مرجح اذا توقف على ترجيح من آخر تسلسل
في الاول ترجيح كما قلنا في ابتاع الايقاع لانا نقول الكلام ههنا في ان يثبت
رجحان زائد على ما له من الرجحان فيكون بين الترجيحين تغاير بالذات والاعتبار
بالضرورة قال فان قيل ان كان للدعاة اقول حاصل السؤال ان المدعى
يعني فقط وكذا ترجيح الراجح بطلان السلب الكلي فان فقط في الجملة
قيد للمنفي لا للنفي لم يلزم عدم تناهي الترجيحات وان كان رفع ايجاب كلي لم يصح
فقط فالترجيح لا يكون الا للمساوي او المرجوح وحاصل الجواب اختيار الشق
الثاني فقط فلا يصح فقط فالترجيح لا يكون الا للمساوي او المرجوح قلنا يصح
بالتاويل المذكور وهو التقييد بقوله بالآخرة اذ بملاحظة هذا القيد يصح
الترجيح في كونه للمساوي او المرجوح ولا ينافي ثبوت ترجيح الراجح في الجملة فعلى
هذا لا يكون المط وقوع ترجيح المساوي او المرجوح والا لم يبق فرق بينه

وبين

وبين ترجيح الراجح لانه ايضا واقع ولا يبقى لقول المص اولا وكذا ترجيح
الراجح باطل وقوله ثانيا فالترجيح لا يكون الا للمساوي او المرجوح وجه
صحة فظهر ان قوله ويثبت به المطلوب ليس كما ينبغي بل حق العبارة ان
يقال ويثبت به ان مراده بقوله ترجيح احد المتساويين او المرجوح واقع
ان الواقع انحصار الترجيح في ترجحها بالآخرة وان كان العبارة قاصرة عنه
فليتامل قال وهو ممتنع بالضرورة اقول لانه يقتضي اجتماع المتنافيين
وهو كون المساوي او المرجوح راجحا ضرورة التنافي بين المساواة وا
المرجوحية وبين الراجحية قال وبهذا صحة ما ذكره المص الخ اقول اي
العمدة في اثبات العلم بوجود الواجب امتناع الترجيح احد طرفي الممكن
بلا مرجح يظهر صحة ما ذكر المص في حواشيه للتوضيح وكان مراده من نقله
الشرح في قول المص مع انه يمكن اثبات هذا المطلوب لكونه مخالفا و
تائيدا عن اصله بقوله وافقه الموجه الذي الخ قال وفيه نظر لان عدم
العلم بالرجحان الخ اقول يعني انا نختار الشق الثاني فيكون معنى قول الحكماء
بل غايته عدم العلم بالمرجح في اعتقاده فلا يستقيم قول المص وذا باطل ايضا
اذ يفعل افعالا مع عدم اعتقاد الرجحان لا مع عدم العلم بالرجحان في اعتقاده
الى آخر ما قال هذا غاية ما يمكن في توجيه النظر لكنه غير وارد لانه انما يرد
اذا كان الترديد في قولهم بل غايته عدم العلم بالمرجح وليس كذلك بل في
مجموع قولهم لا يبطل بايراد مثال لا يدل الا باعتبار ما يفهم منه وهو وجود
المرجح في المثال المذكور ولذا قال ان وجوب المرجح فاما ان يجب الخ

فكانه قال ان وجب فيه فاما ان يجب بحسب نفس الامر وهو ظاهر
البطلان واما بحسب اعتقاد الفاعل بمعنى ان يجب اعتقاد الرجحان
حال مباشرة الفعل وهو ايضا باطل لما ذكر ومخالف ايضا لقولهم بل غاية
عدم العلم بالمرجح لان معناه عدم اعتقاد الرجحان فتدبر والشيخ قال وهذا
حيل لان تخصيص الرجحان بالوجود ليس كما ينبغي اقول الظاهر انه اراد
بالتخصيص ما يفهم من قوله فالرجحان هو الوجود لكن يرد عليه ان ذلك التخصيص
ليس بالنظر الى العدم بل بالنظر الى حالة الممكن قبل الوجود كما يدل
عليه صريح عبارته واما وجه تخصيصه بالذكر فكون الكلام في هذا المقام
في وجود الفعل كما يدل عليه المباحث السالفة قال او نقول لا يجب عند
وجود المرجح اقول فيه بحث اما اولا فلانه توجيه لقول المص واما ثانيا
يلزم ح توقف الموجود الخ وهو كلام مبني على القول بامتناع الوجود
بلا وجوب لانه معطوف على قوله اما بالقول فكيف يصح قوله او نقول لا
يجب عند وجود المرجح واما ثانيا فلانك قد عرفت ان المرجح بمعنى الموجد
فلو ان توقف على امر آخر لم يكن تاما والا ترتب عليه الوجود بلا تخلف
فكيف يصح القول بالتوقف وليس فليس فالصواب في توجيه قول المص
ان يقال معناه لا جبر على تقدير وجوب الفعل غايته ان يتوقف على ما ليس
بموجود ولا معدوم كالايقاع فان صدر عن المرجح وجب الفعل والا فلا
وهذا الوجوب لا يقتضي الوجوب الجبر لما مر مرارا فتدبر قال فان قيل ننقل
الكلام الى صدور الايقاع الخ اقول هذا السوال مع جوابه شرح لقول

المص

المص ثم هو اما ان يجب بطريق التسلسل من الجواب الخ لكن في الوجه الاول
بحث لان الايقاعات وان لم يكن موجودة لكنها حادثات فكما يمتنع التسلسل
في الموجودات يمتنع ايضا في الحادثات الصادرة عن الشخص في حال الايقاع
بل هذا اظهر في الاستحالة من الاول وانما لم يتعرض المص هنا اي لم يتعرض
في قوله ثم هو اما ان يجب بطريق التسلسل الى ابطال طريق التسلسل حيث لم يقل
وهو باطل والى بطلان طريق عدم لزوم الوجوب حيث لم يقل والظاهر ان الحق
هذا اعتمادا على ما سبق وانت خبير بان حق الترتيب ان يذكر قوله وانما
لم يتعرض الخ قبل قوله وان اريد التالي الخ قال واما الثالث فلان وجود ذلك
الامر الى قوله ضرورة كونها واجبا اقول وذلك لما سبق في تحقيق
المقدمة الثالثة ان جملة ما يتوقف عليه الحادث ان كانت موجودة محضة
بحيث لا ينعدم شيء منها اصلا لزم قدم الحادث بالزمان ضرورة دوام
المعلول بدوام علته التامة قال وهذا ولكن لقائل ان يقول وجوب
الفعل بواسطة الموجودات الخ اقول هذا ايراد على قوله واما
الثالث فلان وجود ذلك الامر الخ لكن فيه بحث لما مر مرارا وان المستند
الى الواجب بواسطة الموجودات يجب ان يكون قديما فينافي كونه مقدورا
للعبد مخلوقا له بالضرورة واما السند الذي ذكره فلا يصلح للسندية
لما عرفت مرارا ان الارادة التي من شانها الترجيح والايجاد مما ليس
بموجود ولا معدوم والكلام ههنا في الموجودات المحضة قال وانت خبير
بانها مقدمة اجماعية مسلمة عند الخصم الخ اقول فيه بحث لان كونها مسلمة

بين الاشاعرة و المعتزلة لا يقتضى كونها مسلمة عند الماتريدية وتمام المص فلمنعها وجه و على المدعى اثباتها فقط ولا حاجة اليها هكذا وقعت العبارة فى النسخ والصواب اليه ليرجع الى المنع و فيه ايضا بحث لان المقصود اذا كان تزييف الدليل بالكلية يحتاج الى منع مقدمتيه جميعا و كون جميع المباحث السالفة للتحقيق منع المقدمة الاولى و التفصى عما ذكر و بيان ما ذكر لا يقتضى وجوب تسليم المقدمة الثانية و عدم الاحتياج الى منعها قال و العجب من ذلك توضيحه سند المنع لا اقول قد افرط التحرير فى التشنيع على المص و الظاهر انه كما لا يخفى على المنصف و ذلك لان صفاته تعالى لما كانت ممكنة مستندة اليه تعالى بلا اختيار و فرق بين المذاهب الثلث على انه تعالى يحمد عليها و قد علم مما نقلنا عن المواقف و شرحه ان الحسن بالنسبة الى الله تعالى عبارة عن تعلق المدح فقط بلا اعتبار الثواب و قد وجد ههنا على وجه غير اختيارى ما هو حسن بالمعنى المتنازع فيه و اما كمالات الانسان و نقائصه فيوجد الحسن و القبح بالنظر اليها بالمعنى المتنازع فيه لان اصحابها يحمدون عليها و يذمون اتفاقا فيوجد شق من الحسن و القبح فان انكر الشيخ الاشعرى فقد تناقض و ان انكر الشق الاخر و هو تعلق الثواب و العقاب فانا نحكم بوجوبهما على الله تعالى سلمناه و ان عنى عدم استحقاق ثمنى ح
الانسان لهما فلا نسلمه فلا بد له من دليل كيف و العقل السليم اذا خلى و نفسه يعرف قبل ورود نص الشارع به او بدليله جهة مقبحة و فى بعضها محسنة و ان لم يحكم بها وانكاره مكابرة و هو المعنى بقوله و ذلك لان الثواب و العقاب الخ فقد اتضح من هذا التقرير ان سند المنع بما ذكر صحيح ليس محلا للتعجب وكذا

ادعاؤه

ادعاؤه التناقض فى كلام الاشعرى لانه ليس بتمام معنى الحسن و القبح بل فى الشق الاول منه لانه ذكر الثانى بعده فكانه قال المعنى المتنازع فيه بشقيه موجود فى تلك الكمالات و النقايص اما الشق الاول فبالاتفاق و اما الثانى فبالالزام بطريق التنبيه المستفاد من قوله و ذلك لان الثواب و العقاب آجلا الخ فانه كلام اذا نظر فيه بالانصاف و ترك تعصب المذهب و الاعتساف حصل الاذعان و الاعتراف بانه لم يصدر عن تخمين و جزاف فلا يكون مخالفا لما ذكر فى اول الفصل كما ظن التحرير و اما ايراد المص مذهب الاشعرى على سبيل التردد فلا يحتاج الى انه لا يصلح لان يتخذ مذهبا لكونه بعيدا عن الحق و مردا للمنع و غير ثابت بدليل يعتد به بخلاف المخالف فان دليلا يعتد به و هو قوله تعالى ان الله يأمر بالعدل و الاحسان و ايتاء ذى القربى و ينهى عن الفحشاء و المنكر و البغى فاندفع قوله و ليس للمخالف دليل يعتد به قال الصواب من زيادة قوله لان كلمة فى يقتضى كما كون الشرع غير و اصل اليه بخلاف من فانها يقتضى و صوله اليه لا التردد فتدبر قال لا خفاء فى انه لا معنى للوجوب عليه تعالى الخ اقول فيه بحث لما مر ان الثواب و العقاب لا يعتبران بالنظر اليه تعالى فى المعنى المتنازع فيه للحسن و القبح فلا وجه لقوله فلا يتصور الحسن و القبح بالمعنى المتنازع فيه قال قلت معناه انه هل يكون بعض الافعال الممكنة الخ اقول فيه ايضا بحث لان المتبادر من هذه العبارة كونه تعالى غير مختار عند المعتزلة بل موجبا بالذات و هو مذهب الفلاسفة دونهم فالصواب فى الجواب ان يقال الواجب العقلى

كما ذكره المص ما يحمد على فعله ويذم على تركه عقلا فمعنى اطلاقهم انه نوع الكفر
عندنا الذم بترك فعلا اصلا ويستحق عندهم بترك بعض الافعال ولهذا
لا يترك تعالى عن ذلك علوا كبيرا قال وليس يستقيم له اقول ان قيل ما
ذكره منقوض بالوضوء فانه مأمور به وليس الاتيان به حسنا لذاته قلنا في الوضوء
اعتباران الاول كونه مفتاحا للصلوة وهو بهذا الاعتبار حسن لمعنى في غيره
حتى لا يشترط فيه النية والثاني كونه اتيانا بالمأمور وهو بهذا الاعتبار
حسن لمعنى في نفسه لانه يكون عبادة وقد يشار انها حسنة لنفسها فاسمه جزئياتها
يكون حسنا لمعنى في نفسه قال وكانه تغليب اه اقول الظاهر انه ليس
الاصطلاح ويحتمل ان يكون ردا على المص بالنظر الى لفظ المجرد قال
وهو الموافق اقول اي تعبير المص فقط فخر الاسلام سقوط هذا الوصف
الى سقوط التكليف موافق لما نقل في حل عبارة فخر الاسلام ان هذا الوصف
اشارة الى كونه مأمورا به بمعنى ان الوجوب ولا يلزم سقوطه انتفاء الذنب
المقتضي للاجر فيكون مراد المص حل عبارة فخر الاسلام حيث لا يرد عليه الاعتراض ض
قال لا يقال كان حسنه بالاسلام اقول اي لا يقال في جواب الاعتراض المذكور
ان قوله الساقط وجوب الاقرار لا حسنه باطل لان حسنه لما كان بالامر فيسقط
بسقوطه لا محالة وقوله حتى لو صبر كان مأجورا باطل ايضا لان كونه مأجورا
ليس من لحق الاول بل من لحق الحاصل باترك الذنب وتقرير الجواب ظاهر قال
فسيجيء جوابه اقول يعني في مباحث الاحكام قال المص هناك فنقول الركن
الزائد شيء اعتبره الشرع في وجود المركب لكن ان عدم بناء على ضرورة جعل

الشارع

الشارع عدمه عفوا واعتبر المركب موجودا حكما وقولهم للاكثر حكم الكل من
هذا الباب وهذا نظير اعضاء الانسان فالراس ركن ينتفي الانسان بانتفائه
واليد ركن لا ينتفي بانتفائه ولكن ينقص وسيجيء هناك زيادة تحقيق ان
شاء الله تعالى قال ولقد طال النزاع بين المص وبعض معاصريه لها اظهار
اراد به نظام الدين الغوري فانه ذهب الى ان التصديق المعتبر في الايمان
هو التسليم وهو فعل اختياري معناه گردن دادن وگردن نهادن وحق
وحق داشتن وراست گوی داشتن باشد وليس من جنس العلم الا بلا
امرؤ لكونه فعلا اختياريا وكون الفعل احتياطيا كيفية او انفعالا و
لان التصديق المنطقي حاصل للكفار وذهب المص الى ان المعتبر في الايمان
هو التصديق الاختياري ومعناه نسبة الصدق الى المتكلم اختيارا وبهذا
القيد يمتاز عن التصديق المنطقي المقابل للتصور فانه قد يخلو عن الاختيار ر
وسينقله المحشي بقوله وذكر المص قال ويجب ان يعلم ان معناه الى
فقط صرح به ابن سينا اقول يعني ان ابن سينا وهو المعروف في فن
المنطق والنقة في تفسير الفاظ وشرح معانيه صرح بان التصديق المنطقي
الذي قسم العلم اليه والى التصور وهو بعينه اللغوي المعتبر عنه بگرويدن
المقابل للتكذيب قال في كتابه المسمى بدانش نامه علائي دانستن دو گونه
بود يكي دريافتن ودرسيدن وانرا بتازي تصور خوانند ودوم
گرويدن وانرا بتازي تصديق خوانند وهذا تصريح بان ثاني قسمي العلم
هو المعنى الذي وضع بازائه لفظ التصديق في لغة العرب وگرويدن في لغة

العرب الفرس ونق لما عسى يذهب اليه معاند من ان كرديدن في المنطق
غيره في اللغة قال في الشفاء التصديق في قولك البياض عرض هو ان
يحصل في الذهن نسبة صورة هذا التاليف الى الاشياء انفسها انها مطابقة لها
والتكذيب يخالف ذلك فلم يجعل التصديق حصولا لنسبة التامة في الذهن
على ما يوهمه البعض بل حصولا ان ينسب الذهن الثبوت او الانتفاء الذي
بين طرفي المؤلف الى ما في نفس الامر بالمطابقة ومعناه نسبة الحكم الى التصديق
اعني صادق داشتن وكرديدن وبعينه بانه ضد التكذيب الذي معناه
النسبة الى الكذب اعني كاذب داشتن فالتحقيق ان الصدق كما يكون صفة
للكلام فيقال كلام صادق اي حكمه مطابق للواقع كذلك يكون صفة للمتكلم
فيقال متكلم صادق اي ما اخبر به مطابق للواقع والتصديق اذا كان بمعنى
النسبة الى التصديق وهو بمعنى العلم بانه صادق جاز اعتباره في كل من الكلام والمتكلم
فمن فسر الايمان بالتصديق اعتبر المعنى الاعم الشامل للكلام والمتكلم لانه المناسب
لما هو بصدده اذ ثمرة تصديق حكم الكلام النفسي مثل انه تعالى موجود وواحد
ونحو ذلك واخبر الشارع في جميع اقواله فيكون نسبة الكلام والمتكلم الى
الصدق بمعنى العلم بانهما صادقان وهو معنى كرديدن ومن فسر التصديق
المذكور في كتب المنطق بادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة اعتبر المعنى
الاول لانه المناسب لما هو بصدده وكونه قسيما للتصور فيكون بمعنى
نسبة مضمون الكلام وان كان تقسيما الى التصديق بمعنى العلم بانه مطابق للواقع فتح
وهو معنى كرديدن معنى الايمان بانه تعالى التصديق بانه موجود وواحد

متصف

متصف بالصفات الكمالية بمعنى ادراك انه كذلك والاذعان والقبول له
وكذا الايمان بالرسول التصديق بانه نبي واجب الاتباع والانقياد وان
ما جاء به من عند الله حق بمعنى ادراك انه كذلك والاذعان والقبول له ولذا
قال وتسميته سلجان باور توضيح للمقصود فظهر ان التصديق يقيني منه ان
في انه من قبيل العلم دون الفعل وان اشترط في التصديق بمعنى الايمان تعلقه
بامور مخصوصة ولم يشترط في المنطق ذلك بل اعتبر متعلقه اعم حتى يشمل الجاهل
المركب فاضمحل ما نقل عن الفاضل الشريف ان قطعه وجعله مغايرا للتصديق
المنطقي وهم كيف والتصديق المنطقي قبول لوقوع النسبة او لا وقوعها
التصديق المعتبر في الايمان قبول لنبوة محمد صلى الله عليه وسلم والتزام على
نفسه متابعته في جميع ما اخبر به محمد صلى الله عليه وسلم وبينهما بون بعيد
ذلك لان نبوته من نسبة مخصوصة متضمنة لالتزام المكلف اتباعه في جميع
ما جاء به فقبولها قبول لوقوع تلك النسبة فكيف يكون بينهما بون بعيد
بل يكونان متحدين بالذات غايته ان يكون متعلق احدهما اخص من متعلق
الآخر فان قيل التصديق المنطقي يتناول الظن فهل هذا له التصديق ايضا
كذلك قلنا نعم لما قال في شرح المقاصد المعتبر في التصديق هو اليقين اعني
الاعتقاد المطابق الجازم بل ربما يكتفي بالمطابقة ويجعل الظن الغالب الذي
لا يخطر معه النقيض بالبال في حكم اليقين فقط وحصوله للكفار ممنوع جواب
عما يقال المخالف ولان التصديق المنطقي حاصل للكفار فقط وذكر المص اي
في جواب المحشي السؤال المذكور فقط ولكن اذا قطعنا النظر الى رد لجواب المص

قال وتحقيق ذلك انه حسن لمعنى في غيره اقول نقل عن الفاضل الشريف انه قال
لا يخفى ان هذا التحقيق يقتضي ان لا يكون لهذا القسم حسن اصلا لا لمعنى في نفسه
ولا لمعنى في غيره اما الاول فظ اذ ليس له حسن بالنظر الى نفسه على ما قرر الشارح
واما الثاني فلان حسن الوسائط اذا لم يعتبر وجعل حسنها كالعدم فاولى ان لا
يحسن الغير بسببها فيكون قوله فصار كل منها كانه حسن بلا واسطة امر في غاية
الركاكة والمص عنه في غاية البراءة حيث لم يجعل تلك الامور حسنة بالغير
بل قال ينبغي ان يكون حسنها بالغير لكن ارتفع الوسائط فصار بعيدا محضا
لله تع وح يتوجه عليه ما اورد عليه بقوله يرد عليه وجوابها اجاب به
المص لا ما ذكر الشارح لعدم استقامته وليس بشيء اذ منشاؤه عدم التامل
في جانب الكلام وترك التصفح لاقوال المشايخ العظام وذلك لا معنى عدم
الحسن له بالنظر الى نفسه عدمه اذا نظر الى خصوص ذلك الفعل مع قطع النظر
عن كونه عبادة مامورا بها كما ذكر في كتب الفقه فلا ينافي ثبوت الحسن له نظرا الى
كونه عبادة مامورا بها كما اشار اليه بقوله المطلوبة بالامر ومعنى عدم اعتبار
حسن الوسائط وجعله كالعدم جعل حسنها مضمحلا في جانب حسن هذه الافعال كما
اشار اليه بقوله حتى كان المقصود بالامر هو نفس الافعال التي ورد الامر بها
ولهذا جعل هذا القسم من قبيل الحسن لمعنى في نفسه مشابها لحسن غيره ولم يعكس
يؤيد ما ذكرنا قول المص الامام ابي زيد في التقويم ولما احسنت هذه الافعال
بهذه الوسائط والوسائط ثبت وسائط بخلق الله تع كانت مضافة اليه
ولم يبق للواسطة غيره حكما فصارت كافعال الصلوة التي حسنت لانها في

نفسها

في نفسها تعظيم للمعبود له ووافقه فخر الاسلام وشمس الائمة حتى قال شمس الائمة
ذكر الوسائط غير ان هذه الوسائط لا تخرجها عن ان تكون حسنة لعينها فعرفنا
انها في المعنى من النوع الذي هو حسن لعينه ولهذا جعلناها عبادة محضة فظهر
ان ما غاية الركاكة ليس كلام الشارح واما قوله والمص عنه في غاية البراءة ففاسد
ايضا لان المص ان اراد بقوله ينبغي ان يكون حسنها بالغير ان حسنها اي
بحسب الظاهر كونه بالغير لكن اذا تامل ظهر ان حسن الغير غير معتبر بل الغير لحسنها
كما يشعر به قوله لكن ارتفع الوسائط فرجع بالعرف وان اراد به ما ذكر المعترض
كان مخالفا للجمهور وفساده في غاية الظهور قال وانما يحسن بواسطة حسن
قهر النفس الامارة بالسوء الخ اقول فان قيل اليس هذا مخالفا لما سبق من ان
النفس كانها مجبولة على المعاصي بمنزلة النار على الاحراق فبالنظر الى هذا المعنى
لا يحسن قهرها قلنا لا لان اعتبار الحسن في قهر النفس الامارة بالسوء بالنظر
الى زجرها عن ارتكاب المعاصي واتباع الشهوات واعتبار عدم الحسن في قهرها
بالنظر الى امر آخر كما بينه فلا منافاة قال والاحسن ان يقال ان الفقير المحض
انما كان احسن لان المقصود ههنا بيان عدم العبرة بالوسائط وحسنها وجعل
الحسن راجعا الى افعال ورد الامر بها وبهذا التقرير انسب اليه من الاول
لان قوله لكنهما لا يستحقان هذه العبادة لا يلايم ما قبله بل الملايم ان يقال
لان الفقير انما يستحق الاحسان من مولاه لانه الذي كفل برزقه لا من العباد
لانهم ايضا محتاجون اليه تع فانه تع ضمن ارزاق عباده فجعل بعضهم اغنياء
فاوجب الزكوة في اموالهم وامرهم بصرفها الى الفقراء فصرفهم اليهم لما كان

بامره تعالى واجابة عليهم وكان المعروف ما اعطاه الصاير فبين كان الاحسان
مستندا اليه تعالى حقيقة لا الى العباد وكذا البيت انما يستحق الزيارة والتعظيم
لتشريف الله تعالى اياه على ساير البيوت فتعظيمه تعظيم الله تعالى في الحقيقة وكذا
النفس انما يستحق القهر لتمردها عن مخالفة اوامر الله تعالى ونواهيه فقط حسن
دفع الحاجة وزيارة البيت وقهر النفس عن درجة الاعتبار وصار كل من المذكورات
حسنا لمعنى في نفسه بلا واسطة وعبادة خالصة بمنزلة الصلوة فان قيل الصلوة
صارت قربة بواسطة الكعبة ايضا فينبغي ان يكون من هذا القسم كالحج اجيب بانها
تعظيم الله تعالى ابتداء بلا توقف على جهة الكعبة فانها قد كانت حسنة حين كانت القبلة
بيت المقدس وجهة المشرق وقد ينبغي حسنه عند فوات هذه الجهة حالة جهة اشتباه
القبلة فلما لم يتوقف حسنها على الواسطة كانت من الاول قطعا بلا مشابهة
لما حسن لغيره قال ولا خفاء في انها ليست نفس الزكوة الخ اقول فان قيل
مراد المجيب انها لا تكون امورا اخر في الخارج ممتازا عن المذكورات قلنا هو
ممنوع فان الزكوة اسم لاخراج مقدار من النصاب الحولي للفقير المسلم الذي ليس بها
شيء ولا مولاه ودفع الحاجة لا يكون الا بعد صرف الفقير ذلك المال الى حوائجه
وكذا الحج ليس زيارة البيت فقط في الخارج بل هو الاحرام والوقوف بعرفة و
طواف الزيارة فيكون الزيارة جزءا خارجيا للحج ممتازا عنه في الخارج وكذا
الصوم يطلق على الامساك ساعة مع النية فلا يوجد فيه قهر النفس بل في
عليه والتزام التكرار ولو سلم فلا ينافي كونها وسايط فان الواسطة لا يجب
كونها مغايرة للاصل في الخارج كما في الجهاد لاعلاء كلمة الله تعالى وصلوة الجنازة لقضاء

حق الميت

حق الميت على ما سيجيء تحقيقه ان شاء الله تعالى قال والمقصود ما صرح
به النص اقول اي مقصود فخر الاسلام ما صرح به النص من كون الواسطة
قهر النفس ودفع حاجة الفقير وزيارة المكان شرفه بقرينة ذكر القهر في الاول
قال وهو ان حسن هذه العبادات الثلثة اقول هكذا وقعت العبارة
في النسخ التي رأيناها والصواب الثلاث قال كالوضوء للمنبد فيحسن
لغيره لا لعينه اقول فيه اشكال وهو ان الوضوء اذا كان للمنبد ينبغي
ان لا يحسن اصلا اذ لا يستحق فاعله المدح عاجلا والثواب آجلا فتدبر
قال لجواز ان يكون خارجا عنه صادقا عليه اقول كالماشي بالنسبة
الى الانسان فانه خارج عنه صادق عليه وان كان داخلا في الحصص
الحاصلة في الانسان قال لان النزاع للاشعري الخ اقول فيه بحث لان
الاشعري اذا لم ينازع في ذلك مدعا فلانه عبارة لان كون الفعل قبل
ورود الشرع بحيث يستحق فاعله المدح او الذم في نظر الشارع بمعنى
ان العقل يدرك انه كذلك لا انه يحكم به كما ذهب اليه المعتزلة قال في حواشي
شرح المختصر يعني انا ندرك بالعقل قبل ورود الشرع ان هذا الفعل انما
يستحق فاعله الثناء او الذم في نظر الشارع وظاهر ان العدل والاحسان
كذلك فان العقل يدرك حسنها قبل ورود الشرع وان لم يجزم به وانما
يجزم بعد خطاب الشارع الحاكم وكذا قوله تعالى وينهى عن الفحشاء والمنكر و
البغي فان الشارع اذا اخبر عن كون شيء فحشاء ومنكرا وبغيا قبل خطاب
الشرع كان فاعله مما يستحق الذم في نظر الشارع بلا مرية وبالجملة الحق

والقبح من مدلولات الامر والنهي عندنا ومن موجباتهما عند الاشعري
وهذه الآية تدل على ما ذكرنا فتدبر قال ولقائل ان يقول لا ان اقول
ليس لقائل ان يقول ذلك لان مراد المص بالامر المطلق الخالي عن القرينة
على كون الحسن لمعنى في نفسه او غيره وههنا كذلك لان العقل وان لاحظ
ابتداء كون الامر بها لدفع حاجة الفقير لكنه بعد تامله يعلم ان الواسطة ملغاة
كما سبق تحقيقه فان اراد بكون العقل قرينة كونه قرينة على الملاحظة الابتدائية
فمسلم لكنه لا يفيد وان اراد به كونه قرينة على انها حسنة لمعنى في غيرها فممنوع
فليتامل قال فيكون مغنيا عن ذكره اقول اي يكون قوله قائم بنفسه
مغنيا عن ذلك المنفصل وهو معنى قول المص فقوله منفصل يكون مكررا
قوله ان يقول اي المص قال ولا يخفى عليك ان ليس كفر الكافر الخ اقول
هذا اعتراض على فخر الاسلام بوجهين الاول ان الواسطة في هذا القسم
من الحسن لمعنى في غيره يجب ان يتادى بنفس المامور به وكفر الكافر واسلام
الميت ليسا كذلك فلا معنى لقوله انما صار حسنا لمعنى كفر الكافر واسلام
الميت والثاني ان المقصود ههنا بيان عدم اتصال الواسطة عن المامور به
لا بيان انفصالها عنه فلا معنى لقوله وذلك معنى منفصل عن الجهاد وقوله
الا انه اراد بالانفصال الخ جواب عن الثاني وبه يخرج الجواب عن الاول وان
لم يتعرض له التحرير بان يقال ان يراد بالانفصال التغاير والتباين لتحقيق
كون حسن الجهاد وصلوة الجنازة بالغير لا ان يذكر الواسطة التعيينية مكان
القرينة لتحقيق ذلك ايضا قال وقد عرفت ما فيه اقول اشارة الى

قوله

قوله اذ الواسطة ما يكون حسن الفعل لاجل حسنها الخ اقول فرق
ان الامر لا يتعلق الا بما هو حسن اقول يدل عليه الآية السابقة اعني
قوله تعالى ان الله يامر بالعدل والاحسان الآية قال ذكر فخر الاسلام
ان من الحسن لغيره ثالثا الخ اقول عبارة فخر الاسلام هكذا وضربا ثالثا
الخ الحكم قال عبارة فخر الاسلام هكذا وضرب منه ما حسن لحسن في شرطه
بعدما كان حسنا لمعنى في نفسه او ملحقا به اقول وهذا القسم يسمى جامعا
اي ضرب من الذي حسن لمعنى في غيره ما حسن لحسن فحسن في شرطه بعدما
كان حسنا لمعنى في نفسه كالصلوة او ملحقا بالذي حسن لمعنى في نفسه كالزكوة
فان الصلوة حسنة لعينها لكونها تعظيما لله تعالى قولا وفعلا والزكوة ملحقة
بها وقد ازدادت كل واحدة منها حسنا باعتبار حسن شرطها وهو القدرة
على الاداء وهذا القسم يسمى جامعا لاشتماله على ما هو حسن لعينه ولغيره
وقد يجتمع الحسن بالاعتبارين كما ترى قوله وهي القدرة اي الشرط انثه با
عتبار الخبر قال وحاصل كلامه ان وجوب اداء العبادات الخ اقول
قال فخر الاسلام واما الضرب الثالث فمختص بالاداء دون الوجوب وذلك
عبارة عن القدرة التي بها يتمكن العبد من اداء ما لزمه وذلك شرط الاداء
دون الوجوب قوله وذلك عبارة اشارة الى الغير المفهوم من قوله الضرب
الثالث وذلك شرط الاداء اشارة الى القدرة ذكره باعتبار الخبر واراد
بشرط الاداء شرط وجوب الاداء قوله دون الوجوب اي دون نفس
الوجوب لوجوب الصلوة على النائم والمغمى عليه مع امتناع الاداء كما

سيأتى تحقيقه ان شاء الله تعالى فظهر ان الحاصل الذى ذكره ليس حاصل
لما نقله فقط بل له ولما ذكره فخر الاسلام بعينه قال وفسارهنا الجزء
انتهى ضمير صار راجع الى اداء العبادة ويجوز ان يرجع الى الجزء الثالث
المسمى الجامع قال ولا يخفى ان فيه نوع تكلف انتهى اى فى جعل
هذا المباحث هو المجموع فما استقل نوع تكلف كما لا يخفى بل لا وجه لابتناء على
ذكره فى النظر السابق ان الواسطة ما يكون حسن الفعل لاجل حسنها فان
نفس القدرة لا يتصف بالحسن لانها ليست من الافعال الاختيارية قال
وان جعله من اقسام الحسن لغيره الخ انتهى لان جهتى الحسن لمعنى فى نفسه
ولمعنى فى غيره لما اجتمعتا ولم يترجح الثانية على الاولى لم يكن اعتباره اولى
من اعتبار الاولى بل اعتبار الاولى اولى من اعتبار الثانية لان ما بالذات
مقدم على ما بالغير وكان جعله من اقسام الحسن لذاته قال للقايل ان يمنع
كون العلم تابعا للمعلوم الخ انتهى فان قيل قد تقرر ان للعلم تعلقين قديما
وحادثا فلم لا يجوز ان يكون التعلق الحادث بعد وقوع المعلوم قلنا هو
معه لا بعده كما فى احساس المحسوسات غايته ان يعتبر المطابقة من جانب المتعلق
فتدبر قال ولا يخفى ما فيه انتهى وهو استلزامه كون الايمان عبارة
عن التصديق ببعض ما انزل وبطلانه ظ فالصواب فى المخلص ما افاده
المحقق فى شرح المختصر حيث قال والجواب انهم لم يكلفوا الا بتصديقه وانه
ممكن فى نفسه متصور وقوعه الا انه مما علم الله انهم لا يصدقونه لعلمه بانهم
لعاصين واخباره لرسوله لنوح بقوله انه لن يؤمن من قومك الا من قد

آمن

امن لانهم اخبرهم بذلك ولا يخرج الممكن عن الامكان بعلم او خبر نعم لو كلفوا بالايمان
بعد علمهم باخباره انهم لا يؤمنون لكان من قبيل ما علم المكلف امتناع وقوعه منه
ومثل ذلك غير واقع لانه يوجب انتفاء فائدة التكليف وهو الابتلاء لاستحالته
منهم لما ذكرتم فلذلك لو علموا السقط عنهم التكليف قال وللقايل ان يقول
ليس معنى الوجوب الخ انتهى فيه بحث لانه بعد ما قال فى توجيه كلام الحنفية وهو
ظ قبيح لا يجوز صدوره عن الله تعالى لا يتوجه هذا الاعتراض لان المراد ان هذا التكليف
التكليف قبيح بمعنى ان فاعله يستحق الذم فى نظر الشارع ولا شئ من القبيح جائز
الصدور عنه تعالى اما الاولى فظ واما الثانية فلانه تعالى حكيم جميع افعاله متقنة
على نهج الحكمة فلا يجوز ان يصدر عنه عبث فضلا عن القبيح فلو صدر عنه فعل من
شانه ان يستحق فاعله الذم كان منافيا للحكمة وان قادرا عليه لانه ليس بممتنع
بالذات بمعنى عدم تجويز العقل صدوره كما فى التنزيهات لا اللزوم وعدم جواز الترك
ليلزم الوجوب عليه فيكون هذا توسطا بين مذهب الاشاعرة القايلين
بالجواز اذ لا عبرة للعقل عندهم سوى فهم الخطاب وبين مذهب المعتزلة القايلين
بالوجوب بمعنى عدم قدرته على عكس تركه تعالى عن ذلك علوا كبيرا قال اجيب
بوجهين الاول التكليف الخ انتهى حاصل الجواب الاول المنافية فى وقته
نفس الوجوب لا ينفك عن التكليف بانها قد تنفك عنه وحاصل الثانى المنافية
فى وقته والتكليف مشروط بالقدرة بان ليس معناه ان القدرة شرط حال التكليف
بل حال ايقاع الفعل وسيأتى تحقيقه ان شاء الله تعالى فقط لان المذهب اى
مذهب اهل السنة خلافا للمعتزلة فان الاستطاعة عندهم قبل الفعل كالتكليف

قال من عجز عجزا اقول هو متعلق بقيل له يتمكن وقوله غالب متعلق به ايضا
لكن بعد تعلق قوله من عجز به قال وفرق بين الكثير والنادر اقول حاصله
ان الغالب اشمل من الكثير والكثير من النادر فلا مشاحة في الاصطلاح قال ولم
يعتبر امكان القدرة الخ اقول هذا اشارة الى سؤال مقدر كانه قال اذا اعتبر امتداد الوقت
في حق القضاء مع بعد كان قضاء ينبغي ان يعتبر وافي صحة امكان القدرة في الحج بدون
الزاد والراحلة وفي اخواته ايضا لان هذا اقرب الى الوقوع من ذلك وقوله
لان القضاء ايضا متعذر اشارة الى الجواب وتقريره ان الغرض من اعتبار امكان
القدرة وجوب القضاء والقضاء متعذر في هذه الصور اما في الحج فلان جميع سني
العمر وقت الاداء بعد الوجوب ولا يكون بالتاخير عن السنة الاولى قضاء كما سياتي
واما في الشيخ الفاني فلانه ان قدر على القضاء بعد الاكل والفدية لم يكن فانيا بل
مريضا وقد فرضناه فانيا واما في المقعد فلانه اذا صلى في الوقت بالعذر سقط ا
القضاء بعد الوقت فلا حاجة وجه لاعتبار امكان زواله للقضاء وكذا الاعمى
ان خلق الله تعالى فيه البصر حتى وجب عليه الجمعة لم يجب عليه قضاء ما صلى سابقا
قال بخلاف يمين الغموس الخ اقول هذا اشارة الى جواب سؤال تقريره ان امكان
البر في الجملة اذا كان كافيا في الحلف بمس السماء لزم ان يكفي في بعض صور يمين الغموس
ايضا وهو ايضا ان يقول والله فعلت كذا مع انه لم يفعل لامكان اعادة الزمان
الماضي وايجاد الفعل فيه وتقرير الجواب ظاهر من الشرح قال المصنف على ان القدرة
التي شرطناها متقدمة هي سلامة الاسباب والآلات فقط وقد وجدت ههنا لان
الوقت سبب بلا مرية ولا سلامة لها ههنا وسياتي في اول الفصل الآتي ما يخالف

هذا

هذا فتدبر قال فهي توجد قبل الفعل ومعه وبعده اقول فيه بحث وهو ان
الظاهر ان المراد بالقدرة ههنا القدرة بالنظر الى الفعل فعلى هذا قوله وبعده غير صحيح
لان الفعل بعد ما تعلق به القدرة فوجد لا يكون مقدورا بمعنى ما يصلح ان يتعلق
به القدرة وان كان مقدورا بمعنى ما تعلقت به القدرة قال النحرير في شرح الكشاف
في تفسير قوله تعالى ان الله على كل شيء قدير فان قيل لو كان الشيء هو الموجود كما زعموا
لما كان متعلقا للقدرة لانها عبارة عن الصفة المؤثرة على وفق الارادة وتاثيرها هو
الايجاد وايجاد الموجود محال قلنا المح ايجاد الموجود بوجود سابق وهو غير لازم
واللازم ايجاد موجود بوجود هو اثر ذلك الايجاد وهو ليس بمح واما المقدور
فان اريد به ما تعلقت به القدرة فهو لا يكون الا موجودا وان اريد ما يصلح
ان يتعلق به القدرة يكون معدوما وهو المعنى بقولهم ان الله تعالى قادر على
جميع الممكنات وان مقدوراته غير متناهية واقول وتاثيرها هو الايجاد
ممنوع لجواز ان يكون الاعدام والتحقيق ان الفعل وعدمه في قولهم القادر
هو الذي ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل اعم من الايجاد والاعدام ومعنى
العبارة ان شاء الايجاد او الاعدام فعله وان لم يشأ الايجاد او الاعدام لم
يفعله فمعنى كونه قادرا على الموجود حال وجوده انه ان شاء عدمه اعدمه
وان لم يشأ عدمه لم يعدمه ومعنى كونه قادرا على المعدوم حال عدمه انه
ان شاء وجوده اوجده وان لم يشأ وجوده لم يوجده وليكن هذا على
هذا على ذكر منك فانه نافع في كثير من المواضع قال وبهذا يندفع ما
يقال الخ اقول اي بالتحقيق المذكور يندفع هذا القول ووجه اندفاعه ان

التكليف بالممتنع انما يلزم اذا كلف بايقاعه مع وجود علته التامة وليس كذلك
بل هو قبل المباشرة مكلف بايقاعه في المستقبل بالمباشرة قال حاصله منع
المقدمة المطلوبة اقول يعني ان ما ذكر في المتن من قوله لانه لا يجب الاداء
اشارة الى الصغرى بتاويل اداؤه غير واجب اذ لا بد في الشكل من ايجاب
الصغرى والكبرى محذوف تقديره وكل ما لا يجب اداؤه لا يجب قضاؤه ينتج
انه لا يجب قضاؤه قال وقد يستدل على اختصاص هذه القدرة بالا له
اقول حاصل الاستدلال ان اعتبار هذه القدرة في حق الاداء ولو با
لتوهم ليظهر اثره في خلفه وهو القضاء ولا خلف للقضاء فلم يعتبر في حقه
وحاصل الجواب ان للقضاء ايضا خلفا وهو المواخذة الاخروية قال
اي هو قدرة العبد على الاداء الواجب انتهى لما كان ظاهر العبارة
غير مستقيم احتاج الى تاويلها وذلك لان على الداخلة على الاداء لا يجوز
ان يتعلق بيوجب وهو ظ ولا باليسر لان اليسر ليس على الاداء بل على العبد
فجعل لام اليسر عوضا عن المضاف اليه وهو قدرة العبد ولما كان في تعلق
على بالقدرة المقدرة نوع خفاء قال والاظهر ان يقال الخ قال لانها غيرت
صفة الواجب من العسر الى اليسر اقول قال صاحب الكشاف ليس معنى
التغيير ان الحق كان واجبا بصفة العسر بالقدرة الممكنة ثم يتغير باشتراط هذه
القدرة الى وصف اليسر بل معناه انه لو كان واجبا بقدرة ممكنة لكان جائزا
فلما توقف الوجوب على هذه القدرة دون الممكنة صار كان الواجب تغير
من العسر الى اليسر بواسطتها وكانت ميسرة قال فصار الحاصل في تقسيم

المامور

المامور به باعتبار الامر قائم به انتهى قال فخر الاسلام هذا القسم الذي ذكرناه
هو تقسيم في صفة حكم الامر وصفة المامور به في نفسه فاما ما يكون صفة قائمة بغيره
وهو الوقت فلا بد من تنبيه على الدرجة الاولى وقال شارحه اي ما يكون
للمامور به قائمة بغير المامور به وهو الوقت اذ المامور به قد يوصف بانه
موقت كما يوصف بانه حسن ولما ورد عليه ان صفة المامور به بمعنى الموقت
كيف يصح ان يقوم بغيره الذي هو الوقت عدل المحرر عن تلك العبارة
فقال في تقسيم المامور به باعتبار غير قائم وهو الوقت فلم يرد عليه شيء
قال حق التقسيم ان يقال آه اقول لانه ح يكون مرددا بين النفي
والاثبات شبيها بالحصر العقلي قال او يقال الوقت اما يكون سببا
الخ اقول الاول كالصوم والثاني كالحج والثالث كالصلوة والرابع كقضاء
رمضان قال وفيه منافقة لا يخفى انتهى وجه المنافقة ان ذلك انما
يبلغ حد القطع اذا بلغ حد التواتر فلو عفي وههنا ليس كذلك قال
دفع لما يقال ان بطلان تقديم وجوب الصلوة على الوقت الخ انتهى
التقديم ههنا مصدر من المبني للمفعول بمعنى المقدمية وانما قال وجوب
الصلوة وان كان تقديم الصلوة ايضا على الوقت باطلا لان الكلام ههنا
في تقدم الحكم على السبب والحكم هو الوجوب لا الصلوة فيبطل ما قيل لفظ
الوجوب لم يقع موقعه لان الكلام في تقديم الصلوة على الوقت لا في تقديم
الوجوب على الوقت فكيف بعدم الوجوب وهو ليس في وسعه فتدبر
قال يريد ان ههنا وجوبا ووجوب اداء آه اقول قال فخر الاسلام

ولما صار الجزء الاول سببا افاد الوجوب بنفسه وافاد صحة الاداء لكنه لم
يوجب الاداء للحال لان الوجوب جبر من الله تعالى بلا اختيار من العبد ثم ليس
من ضرورة الوجوب تعجيل الاداء بل الاداء يتراخى الى الطلب كثمن المبيع و
مهر النكاح يجبان بالعقد ووجوب الاداء يتاخر الى المطالبة وهو الخطاب
واما الوجوب فبالايجاب لصحة سببه لا بالخطاب ولهذا كانت الاستطاعة
مقارنة للفعل هذا كلامه وقد اضطرب كلام الشراح في تقرير مراده لاسيما
في ربط قوله ولهذا كانت الاستطاعة على سلامة الآلات ثم نقل ما ذكره الشيخ
في بعض تصانيفه تقوية لكلامه مع انه غير ملايم له فضلا عن التقوية واراد
التحرير بيان مراد المص على وجه يبتني به مراد فخر الاسلام وتوضيحه ان في
الصلوة مثلا وجوبا ووجوب اداء ووجود اداء ولكل منها سبب حقيقي
وسبب ظاهري فالوجوب سببه الحقيقي هو الايجاب القديم المفهوم من قوله تع
اقم الصلوة مثلا من غير اعتبار تعلقه بوقت معين وسببه الظاهري هو الوقت
المفهوم من قوله تع لدلوك الشمس مثلا فان المراد به اما الزوال فيكون سببا
الظهر او الغروب فيكون سببا لوجوب المغرب فانه تع لما اراد اقامة الصلوة في
هذا الوقت جعل هذا الوقت سببا للوجوب بمعنى انه جعل الوقت بحيث كلما
وجد اشتغل ذمة المكلف بنوع عبادة كان ذمته فارغة عنه قبل ذلك الوقت
وهو المعنى بكونه جبرا كما سيأتي ووجوب الاداء سببه الحقيقي تعلق الطلب
بالفعل اى التعلق الحادث للطلب القديم المسمى بالكلام النفسي باخراج
الفعل من العدم الى الوجود في الوقت المخصوص ولا سواء وقت الشروع

في الفعل

في الفعل او وقت التضييق على ما سيأتي وسببه الظاهري اللفظ الدال
على ذلك الطلب وهو اقم الصلوة مثلا فانه يعين منجزها الى المكلف حين
الشروع او حين التضييق ولهذا يأثم بالنقض في الشروع وبالترك في
التضييق ووجود الاداء سببه الحقيقي خلق الله تع وارادته كما في سائر
الموجودات وسببه الظاهري استطاعة العبد لا بمعنى سلامة الاسباب
والآلات لما عرفت في مباحث القدرة ان ذلك القدر من القدرة لا يكفي
في وجود الفعل بل بمعنى قدرته المؤثرة في كسبه المستجمعة لجميع شرايط التأثير
كما هو المقدر عند الماتريدية في جميع افعال العبد الاختيارية وان لم يكن مؤثرة
في الخلق اصلا فهذه القدرة لا يكون الا مع الفعل بالزمان وان كانت متقدمة
عليه بالذات كما هو شأن العلة التامة وهذا هو مراد فخر الاسلام بما نقلنا عنه
فان معنى قوله ولهذا كون الواجب جبرا من الله تعالى بالايجاب القديم الذي
من ذكره لا بالخطاب اى تعلق الطلب بالفعل في وقت مخصوص لما عرفت انه
سبب لوجوب الاداء لا الوجوب وباقي الكلام واضح قال فمن هنا ذهب
جمهور الشافعية الى انه لا معنى له الا لزوم الاتيان بالفعل اه اقول فيه بحث
لان تفسير الوجوب بما ذكر صحيح لا غبار فيه وكذا ذهاب جمهورهم منه الى انه
لا معنى له الا لزوم الاتيان بالفعل لكن قولهم لا معنى للوجوب بدون وجوب
الاداء ليس كما ينبغي لان مرادهم بالترك المذكور في التعريف على ما صرحوا
به الترك في جميع الوقت فبعدما وجد الجزء الاول من الصلوة لزم الاتيان
بها لا عقيب هذا الجزء والا لم يكن وقتها موسعا بل في هذا الوقت مطلقا

حتى لو تركها فى مجموعه استحق الذم و العقاب فظهر ثبوت الوجوب بعد الجزء
الاول ولهذا كان له ان يؤدى الفرض بعده لا قبله لكن ليس فيه وجوب
الاداء لجواز التاخير فلو وجب الاداء لاثم بالتاخير بل وجوب الاداء انما يكون بالشروع
او بتضييق الوقت كما ذهب اليه الحنفية فان قيل قولهم لا معنى للوجوب
بدون وجوب الاداء كلام صحيح لان الوجوب صفة للفعل اتفاقا والفعل
هو الاداء فكيف يوجد الصفة بدون الموصوف قلنا لا نقول بوجود
الصفة بدون الموصوف بل نقول الفعل الذى يقع الوجوب صفة له
لا يعتبر فيه التحقق الخارجى بخلاف الفعل الذى يقع الوجوب مضافا اليه
فى قولنا وجوب الاداء فان المعتبر فيه التحقق الخارجى وتوضيحه ان الوجوب
عبارة عن كون الفعل بحيث يستحق فاعله المدح والثواب وتاركه الذم و
العقاب فقبل فعله او لجزء من وقت الصلوة لا يتحقق هذا المعنى بل فيما
بعده وان كان الترك بالنظر الى جميع الوقت ولهذا يسمى واجبا موسعا
اتفاقا فظهر ثبوت وجوب الفعل فى اول وقت الصلوة ولو بالتوسعة مع عدم
الفعل فيه فى الخارج واما وجوب الاداء فلا يوجد فى اوله بل بعد الشروع او
حين التضييق اذ حينئذ يتوجه الخطاب ويلزم الاخراج من العدم الى الوقت ولما لم
يعتبر فى الوجوب وجود الفعل وان كان نفس معتبرا فى مفهومه سميناه نفس
الوجوب ولما اعتبر فى الثانى ذلك سميناه وجوب الاداء لان المتبادر من
لفظ الاداء الوجود الخارجى واذا تاملت فى نفس هذا التحقيق الفائض
على من انوار التحقيق التوفيق ظهر لك الفرق بين نفس الوجوب ووجوب

الاداء

و وجوب الاداء من وجوه احدها ان وجود الفعل فى الخارج معتبر فى وجوب
الاداء دون نفس الوجوب بل المعتبر فيها تصور مفهومه لا اخذه فى
مفهوم الوجوب وثانيها ان وجود الفعل فى الخارج كانت عبارة عن
مجرد اشتغال الذمة بالفعل ولزوم وقوعه منه فى الجملة ولما اعتبر ذلك
فى وجوب الاداء كان عبارة عن لزوم ايقاعه وتفريغ الذمة عنه وثالثها
ان وقت الواجب فى الصلوة لما كان موسعا لم يعتبر فى نفس الوجوب زمان
معين بل اكتفى بزمان ما تحقيقا لمعنى التوسعة بخلاف وجوب الاداء حيث
يعتبر فيه زمان معين وهو بعد الشروع او حين التضييق الاول مختار صاحب
الكشف والثانى مختار صاحب المحصول والثالث مختار التحرير الحمد لله على التوفيق
بمثل هذا التحقيق والتدقيق قال وتحقيق ذلك من فروع الاقوال
اى على تقدير الفعل بتاخير الوجوب الى زمان ارتفاع المانع قال
وليس هذا الا تغيير عبارة اقول فانه ليس الا مذهب الحنفية لان مرادهم
بتحقق اللزوم تحقق لزوم الاداء لولا المانع فان وجد المانع لم يتحقق وجوب
الاداء وقد قالوا بالوجوب عليهم عند المانع فيكون عين مذهبهم
فلا يصح عد هذا البحث من الفروع القائلين بتاخير الوجوب الى ارتفاع ع
المانع قال والظاهر ان اشتغال الذمة الى فعله مجرد عبارة اقول
ليس ذلك مجرد عبارة لان ما ذكره من الحصر بين الامرين ممنوع بل المراد
بوجوب الفعل الذهنى ما يقابل الخارجى على ما حققناه بما لا مزيد عليه
قال وفيه نظر لانه ان اريد بلزوم وجود الحالة الخ اقول الجواب

انا نختار الشق الاول قوله فلزوم وقوع الفعل الخ قلنا انما يكون غير
معقول او غير مشروع لو كان المقصود لزوم وقوع الفعل الاختياري منه
في تلك الحالة وليس كذلك بل المقصود لزوم وقوعه بعدها وال القدر
كما مر جوابه وسيصرح به نفسه ايضا عن قريب وايضا قوله كما يلزم الوقوع
يلزم الايقاع ممنوع اذ كثيرا ما يلزم الوقوع ولا يلزم الايقاع في تلك
الحالة كما اذا زال القدر في وسط الوقت حتى يوجد الوجوب الموسع
فيوخر وجوب الاداء الى آخر الوقت بدليل انه لا ياثم بالتاخير في الاول
بل في الثاني قال فلو قلنا ان الوجوب هو لزوم ايقاع الفعل او اداء
المال اقول قيل هذا بعيد عن قصد القوم لان ما ذهب اليه ليس
فرقا بين نفس الوجوب ووجوب الاداء بل بيان ان الوجوب هو
وجوب الاداء والتغاير انما هو باعتبار الزمان مطلقا ومقيدا لان لزوم
الايقاع هو الوجوب ووجوب الاداء بلا فرق ولا كلام لاحد فيه وليس
بشيء لانك قد عرفت ان حاصل اشكال الشافعية ان الوجوب صفة
للاداء فكيف يوجد الصفة بدون الموصوف فاراد نقض التحرير ان يدفع
هذا الاشكال فجعل الوجوب صفة للفعل وفرق بين نفس الوجوب و
بين نفس وجوب الاداء باعتبار تقييد الزمان واطلاقه وقد عرفت ان
التحقيق السابق ان هذا ايضا صالح للتفرقة قال فان قيل فينبغي ان
لا يكون صوم المريض والمسافر الخ اقول تقرير السؤال ان الخطاب بصوم
رمضان اذا عدم في حق المريض والمسافر بل كانا مخاطبين بالصوم في ايام اخر

لم يكن

لم يكن صومهما في رمضان اذ لا وجوب عليهما لان سبب وجوب الاداء
الخطاب وسبب نفس الوجوب هو الوقت وقد انتفيا بكونهما مخاطبين
بالصوم في ايام اخر فينتفي المسببان بالضرورة وتقرير الجواب انهما داخلان
تحت خطاب فمن شهد منكم الشهر فليصمه غايته ان يكونا مخاطبين ايضا
بالصوم في ايام اخر على التخيير فبعد الشروع في رمضان يتوجه الخطاب
ويلزم الاداء كما اذا امر بواحد منهم من امور معينة كخصال الكفارة فان
الواجب واحد منها لا على التعيين فاذا اختار المكلف واحدا منها تعين ذلك
لان يكون واجبا وصوم رمضان ههنا كذلك فاضمحل الاعتراض على
السؤال بان كون الصوم غير اداء للواجب ليس على ما ينبغي لوجود نفس
الوجوب على المريض والمسافر وعلى الجواب بان هذا ما ذهب اليه ابو
المعين ونقل عنه الشارح في صورة البحث وهو ههنا غير مستقيم ضرورة
صيرورة الواجب ح واحدا على التعيين لا واحدا لا على التعيين كما هو
الراي الاصح فان كلا منهما ناش عن عدم الاستخراج وانما قال على الراي
الاصح احترازا عما قال بعض المعتزلة ان الواجب هو الجميع ويسقط
بواحد البعض وبعضهم ان الواجب واحد معين عند الله وهو ما
يفعل فيختلف بالنسبة الى المكلف وبعضهم ان الواجب واحد معين لا يختلف
لكنه يسقط به وبالاخر قال ولقائل ان يمنع عدم الخطاب الخ اقول
جوابه ان المراد بالخطاب لفظ الامر الذي هو لمطالبة ما وجب بالايجاب
المرتب الذي هو سبب لنفس الوجوب ومنه عدم الخطاب بهذا المعنى في المغني

عليه واشاله مكابرة محضة قال وبهذا يندفع ما يقال آه اقول اما اندفاع
الاول فلان الموقوف على الاداء ليس السببية بل تقررها و الوجوب الذى
توقف الاداء عليه لا يتوقف على تقررها بل على نفس السبب فلا دور واما
اندفاع الثانى فلان تحقق الوجوب لا يتوقف على الشروع بل الموقوف عليه
تقرر الوجوب و قوله لعدم تحقق سببه ممنوع فان سببه تحقق لكنه غير متقرر
و لا يلزم من عدم التقرر عدم التحقق قطعا وفساده بين من تتمة ما يقال
اى فساد اللازم قال كلمة لما ليست فى موقعها اقول جوابه ان لما
ههنا لمجرد الظرفية كما فى قول الشاعر لما ابصرت قوما عطاشا غمامة فلما
رأوها اقشعت وتجلت قال بان يقول عينت هذا الجزء للسببية آه
اعترض عليه بان تعيين كون الجزء للسببية ليس فى وسع العبد ولو قال
عينت هذا الجزء للاداء لكان اولى قطعا بل نختار اداء هذا فنفعله فيصير
هو الواجب بالنسبة اليه انتهى قيل الحصر لا يقع موقعه لاقتضائه ان يكون
المؤدى بعينه هو الواجب وليس كذلك بل الواجب هو احد الامور ويتادى
لاشتماله على الواجب و كذا قوله ويتعين بفعله فى الموضعين ليس كما ينبغى
اقول كان هذا القايل لم ينظر فى شروح المختصر وحواشى شرح العضد
ولم يتامل فى عبارة هذا الشرح فان المقرر فيها ان الواجب فى الواجب المخير
احد الامور لا على التعيين لكن اذا اختار واحدا منها صار هو الواجب
بالنظر اليه والفرق بين هذا وبين قول من قال الواجب بالنسبة الى
كل احد شئ آخر وهو ما يفعله كما سينقله المحشى انهم يقولون ابتداء

ان الواجب

١٦٤

الواجب فيه بالنسبة الى كل احد ما يفعله ونحن لا نقول كذلك بل نقول
ان الواجب احد الامور لا على التعيين فاذا اختار واحدا منها يتعين
للوجوب بطريق الضرورة ولهذا قال فيصير هو الواجب بالنسبة وهم
يقولون فيكون و كذا الحال فى قوله و يتعين بفعله فى الموضعين قال واما
التعريف بمعنى دخوله فى تعريف الصوم آه اقول قال فخر الاسلام
وانما قلنا انه معيار له لانه قدر وعرف به وقال صاحب الكشف اى لان
الصوم قدر بالوقت حتى ازداد بازدياده وانتقص بانتقاصه كالمكيل
بالكيل و عرف به الصوم عرف بالوقت فقيل الصوم هو الامساك
عن المفطرات الثلث نهارا مع النية باذن صاحب الشرع فاذا دخل
الوقت وهو النهار فى تعريفه لا يوجد بدونه وكان مقدرا به وكان
الوقت معيارا ضرورة ويجوز ان يكون عرف من المعرفة ويكون تاكيدا
لقدر اى قدر الصوم بالوقت وعرف مقدار الصوم به فكان معيارا
له والمص قد اختار ما ذكره صاحب الكشاف اولا والمحشى الثانى و
رد الاول بان الدخول فى التعريف لا يقتضى المعيارية ثم قال الا ان التكليف
وارادته ان يقال المراد بالدخول ههنا الدخول على وجه مخصوص و
هو ان يكون الامساك الشرعى مقارنا لجميع اجزاء النهار بحيث لا يكون
ازيد و لا انقص منه وظاهر ان الدخول فى التعريف بهذا المعنى يقتضى
المعيارية قال لان الامر المتعلق بالفعل فى محل موقت آه اقول فى هذه
العبارة نوع حزازة لان قوله فى محل متعلق بالفعل وضمير كان ولكنه وجه

ويقع راجع الى الفعل فلا يبقى لقوله لان الامر فحوى العبارة ان يكون هكذا
لان الامر اذا تعلق بالفعل في محل معين الخ فان الجملة الشرطية ح يكون جزا لان
وحاصلها ان الفعل المامور به الواقع في محل معين له حكم العين المستحق با
عتبار الوجود وان كان دينا باعتبار ذاته فعلى اى وصف وجد يقع عن
المامور به كرد الوديعة والمغصوب فانه مامور بالوقوع في محل معين و
هو الوديعة والمغصوب فعلى اى وجه اوقعه الفاعل لا يقع الا عن جهة
المستحقة عليه قال والجواب ان تعيين الوقت للصوم الخ يعني ان
ما ذكر زفر يدل على ان تعيين الشارع الوقت للصوم استحقاقا منه على
العبد لمنافعه واستطاعته بحيث لا يكون مختارا في صرفها الى ما يريد اصلا و
ليس كذلك لانه ح يكون جبرا فلا يصلح لان يكون عبادة لانها الفعل الذي
يقصد به العبد التقرب الى الله تعالى ويصرفه عن العادة الى العبادة با
ختياره قال فظهر بما ذكرنا ان الاعتراض الخ اقول يعني ظهر بما
ذكر في الجواب عن دليل زفر ان الاعتراض الذي اورده من قبل زفر
ان الامساك الذي هو كف النفس فعل اختياري فلا وجه لكونه جبرا انما
نشاء من عدم تحقق معنى الطلاع اى عدم العلم بمعنى الطلاع تحقيقا فان كون
الفعل في نفسه اختياريا لا يقتضي كونه عبادة لما عرفت انها فعل يقصد به
العبد التقرب الى الله تعالى فان الوضوء مثلا فعل اختياري اذا قصد
به التبرد لا يكون عبادة واذا قصد به التقرب يكون عبادة قال
من جهة انها عبادة اقول اى ان الهبة لفظ يصلح ان يكون مجازا و

في بعض

في بعض النسخ عبادة بالدال وهو خطاء قال وحاصل الجواب انا لا نجعل النية
المتاخرة متقدمة الخ اقول فيه بحث لانه يصلح لا يكون جوابا عما قال الشافعي
لانه ان اراد بقوله انا لا نجعل النية المتاخرة متقدمة انا لا نجعلها متقدمة حقيقة فصحيح
لكنه غير ملايم لقوله لان الشئ انما يعتبر حكما اذا تصور حقيقة لان المفهوم منه انا نجعل
النية المتاخرة متقدمة حكما وان اراد به انا لا نجعلها متقدمة حكما فغير صحيح لان التحقق
التقديري الذي اعتبر به التخيير بين التقدم الحكمي وايضا يكون مخالفا لقوله
الآتي كما ان المنقضي يجعل كالباقي الخ فالتقرير الصحيح الموافق لعبارة المص ان يقال
اولا حاصل كلام الشافعي ان النية لا تقبل التقدم لانه انما يكون بالاستناد وهو
لا يتصور الا في الامور الشرعية والنية امر وجداني لا شرعي ثم يقال وحاصل
الجواب انا لا نجعلها متقدمة بالاستناد بل بالقياس الى النية في الليل فانها
لما اعتبرت مع عدم مقارنتها لشئ من الامساكات فلا يعتبر المقارنة باكثر الامساكات
اولى قال فان قيل المعدوم المسبوق بالوجود الخ اقول يعني ان قياس
المجيب النية المعدومة في الزمان المتقدم على النية المتقدمة قياس مع الفارق
فان النية المتقدمة معدومة لكنها مسبوقة بالوجود والمعدوم المسبوق بالوجود
يمكن ان يقدر محققا بخلاف المعدوم الاصلي فقط بل ربما يمنع فيه ضمير راجع الى وجوده
وظن بان سقوطه قال وايضا يجعل الاقتران ببعض الاجزاء الخ اقول
بهذا يخرج الجواب عن قياس الشافعي الصوم بالصلوة فانه غير قياس مع الفارق
فان الصلوة مركبة من اجزاء مختلفة فالنية المقارنة ببعضها لا يكون مقارنة بالآخر
بخلاف الصوم قال فذكره في مضمون الشرط ليس كما ينبغي اقول قيل بل ذكره

كما ينبغي لانه تصريح بعدم المانع يعني لو تحقق المانع ههنا لكان شبهة بالمعيار وهو
ليس بمانع وكان هذا منه بيانا للمقتضي ونفيا للمانع قال وهو مذكور في
اخر اصول فخر الاسلام اقول هذه مناقشة في قول المص وهو غير مذكور في اصول
الامام فخر الاسلام لكنه كانه اراد عدم الذكر متصلا كما في اصول الامام شمس الائمة
فلم يصلح ان يجعل شرطا مقتضى اقول فان ما ثبت بطريق الاقتضاء لا
يجوز ان يكون اصلا لما اقتضاه على ما سيأتي ان السيد اذا قال العبد تزوج
اربعا لا يثبت الحرية بذلك لانها اصل لتزوج الاربع لان العبد لا يملك الا تزوج
الاثنين لانه في الاحكام نصف الحر فلا يكون الاذن بتزوج الاربع مقتضيا
للعتاق لان الاصل لا يثبت باقتضاء الفرع اياه لانه ينافي الاصالة فكذا الايمان
اصل للشرايع فلا يصلح لان يجعل شرطا باقتضاء الشرايع اياه قال وقد
يقال ان رجحنا اقول فيه بحث وهو ان المتبادر من هذه العبارة ان
التخطئة متوجهة وان دفعت بالتكلف وليس كذلك لان الامام الشافعي
والعراقيين من الحنفية لما ذهبوا الى ان الكفار مخاطبون بالعبادة ومامورون با
دائها وخالفهم فيه ساير العلماء صح الترجمة بما ذكر غايته ان يكون هذا الخلاف مبنيا
على خلاف اخر قال المحقق في شرح المختصر لا يشترط في التكليف بالفعل حصول الشرط
الشرعي لذلك الفعل بل يجوز التكليف بالفعل وان لم يحصل شرطه شرعا خلافا
لاصحاب الراي وابي حامد الاسفرايني والمسئلة ~~شرطه شرعا خلافا لاصحاب~~
~~الراي وابي حامد~~ مفروضة في بعض جزئيات محل النزاع وهو تكليف الكفار بالفروع
مع انتفاء شرطها وهو الايمان حتى يعذب بالفروع كما يعذب بالايمان او لا

يفعلون

يفعلون ذلك والاكثر على جوازه تقريبا للفهم وتسهيلا للمناظرة قال متعلق
بالعبادة خاصة اقول يدل عليه اعادة الجار في قوله بالعبادة قال ومعناه
انهم يؤاخذون الخ اقول لما كان قول المص وبالعبادات في حق المؤاخذة في الاخرة
بعد قوله لا خلاف مشعرا بان المؤاخذة بترك الاداء في الدنيا متفق عليها كالمؤاخذة
بترك الاعتقاد ولم يكن كذلك للاختلاف في حق وجوب الاداء في الدنيا بين
التحرير مراد المص بقوله ومعناه الخ فان قيل قوله لان موجب الامر اعتقاد
اللزوم والاداء انما يصح اذا ورد في حق الكفار امر صريح بالعبادات وليس
كذلك والا لما اختلف في كونهم مخاطبين بها قلنا يكفي للخلاف فيه ورود الاوامر
المطلقة كقوله تعالى ولله على الناس حج البيت مثلا فانه امر معنى وان كان في صورة
الاخبار فحقيقة الخلاف انهم يدخلون تحت هذه الاوامر ام لا فهكذا ينبغي ان يعلم
هذا المقام والله الهادي الى نيل المرام قال فالاية تمسك للقائلين بالوجوب
الخ اقول فان قيل لا وجه لتمسكهم بها على ذلك المط ولا للجواب عنه بما ذكر لان
الظاهر ان معنى لم نك من المصلين لم نك من جملة المؤمنين فانهم المصلون قلنا يمنعه
قولهم نطعم المسكين حيث لم يقولوا ولم نك من المطعمين يرد عليه انه كلام بلا لاحظ
تكذيبهم في اخر الاية بقوله تعالى انظر كيف كذبوا على انفسهم الاية لا يقال هو محال
لتكذيب لان قوله الاتي وترك التكذيب بيانا لحق اذا كان الفعل مستقلا بكذبه
كما في الاية المذكورة ينافي ذلك قال وايضا منقوض بالامر بالايمان الخ اقول
رد هذا بان الايمان ضد الكفر فلا يجتمعان اذا جاء الحق وزهق الباطل فيصير
اهلا للثواب بمجرد زوال الكفر بخلاف العبادة فانها ليست منافية للكفر

فلا يصير الكفار اهلا للثواب بمجرد حصول العبادة ما لم يترك الكفر قال
قلنا ليس كذلك بل يثبت وجوب الايمان الخ اقول فان قيل الجواب
لا يطابق السؤال لان راس الطاعات واساس العبادات في السؤال
انما هو نفس الايمان ووجوده ولذا قال فكيف يثبت شرطا بارجاع الضمير
الى الايمان والمذكور في الجواب وجوب الايمان لا وجوده قلنا ان كان الايمان
راس الطاعات واساس العبادات فكما لا يثبت نفسه في ضمن الطاعات
فكذا لا يثبت وجوبه في ضمن وجوبها وهو معنى قوله فكيف يثبت وجوبه شرطا و
تبعا لوجوب الفروع قال لانه يثبت في ضمن الامر بالفروع اقول يعني ان
وجوب الايمان يثبت ابتداء بالاوامر المستقلة وبعد ذلك يفهم في ضمن الامر
بالفروع ولا يلزم ثبوته به للفرق الظاهر بين ثبوت شئ بلفظ وبين انفهامه منه
فتدبر فان محقق من غفل عن الفرق بينهما قال لا يخفى ان هذا لا ينفي الاقتضاء بل
الحق ان يقال الوجوب بالعبادة والاقتضاء ولا فساد فيه نعم لو لم يكن العبادة
لزم المحذور قال واما الجواب عن تمسكهم الاول اقول فيه بحث لان المؤاخذة تستلزم
الخطاب في حق وجوب الاداء في الدنيا قطعا اذ لا نسلم المؤاخذة على ترك العبادة
مكابرة ظاهرة لدلالة صريح الاية عليه كما مر فلا وجه للنزاع فيه وقوله وانما المؤاخذة
الخ فغير صحيح اما اولا فلان الحصر المستفاد منه انما يخالف لقوله سابقا والاية تمسك
للقائلين بالوجوب في حق المؤاخذة على ترك الاعمال ايضا واما ثانيا فلان صرف المؤاخذة
على ترك اعتقاد الوجوب مجاز فلا يثبت الا بدليل كما مر ولعل المص انما لم يتعرض
لجوابه لضعفه وقد وقع في بعض النسخ اولا نسلم بحرف العطف حتى اعترض

بعضهم

بعضهم بناء على انه جواب آخر وهو سهو وفي بعضها او لان المؤاخذة وهو تصحيف
قال المص فقولهم انهم مخاطبون بالايمان فقط اقول يرد عليه ان المنع انما يتوجه
اذا كان مراد القائل بقوله وهم مخاطبون بالايمان فقط انهم غير مخاطبين بما سواه
مطلقا سواء كان عبادة او عقوبة او معاملة وليس كذلك بل معناه انهم
غير مخاطبين بالعبادات لان المراد بالشرايع ههنا هو العبادات لا غير لما قال
شمس الائمة وعنده الشرايع ليست من نفس الايمان وهم مخاطبون بالايمان
فلا يخاطبون باداء الشرايع التي تبتني على الايمان ما لم يؤمنوا **مباحث النهي**
وتحقيقه ان المنهي عنه يجب ان يكون مقصور الوجود فان قيل ان اريد بوجود
التصور وجوبه قبل النهي فمسلم لكنه لا يفيد لجواز ان يمتنع بعده ولا يعد
عبثا نظرا الى الامكان السابق وان اريد وجوبه بعده فهو لا بد له من دليل قلنا
المراد وجوبه وقت الانتهاء عن الفعل وهو المستقبل كما ان المعتبر في الامر وجوب تصور
الامتثال في المستقبل ولذا قال بحيث لو اقدم عليه يوجد قال فيبقى على اصل
الوضع من المعاني اللغوية اقول اعترض عليه بان النكاح في اللغة الوطي والامام
الغزالي من الشافعية فيلزم ان لا يجوز نكاح مزنية الاب وهو خلاف مذهبه وجوابه
ظاهر الخ هذا الجواب يدفع قول الامام الغزالي لكنه يقتضي كون الصلوة مشروعة
للحائض في هذه الايام عندنا لان النهي عن الافعال الشرعية كذا قيل وهو مدفوع لان
هذا الاقتضاء انما يتم اذا لم يوجد ما يفيد عدم المشروعية اصلا وهو ههنا عدم
الشرط وهو الطهارة كما انه في بيع المضامين والملاقيح عدم الركن قال وجوابه
ظاهر الخ اقول الاحسن في الجواب ان يقال ان كل منهي عنه فانما يعتبر امكانه بالنظر الى

فعله

ما ينسب اليه من الحسن والقبح والشرع مثلا اذا نهى الانسان عن الطيران فانما
يعد لغوا لامتناع صدوره عنه حسا وكذا اذا نهى عن احاطة عقله بالامور الغير
المتناهية المفصلة فانه يعد لغوا لامتناعه عقلا فظهر ان الفعل الشرعي اذا نهى
عنه فان كان ممتنعا شرعا في المستقبل عد عبثا فوجب ان يكون متصور الوجود
في المستقبل لئلا يعد عبثا قال ذكر صاحب القواطع ان وجود الفعل الى اخره
حاصله ان النهي راجع الى الفعل المتصور حسا لا شرعا قال واعترض عليه
الى اخره يعني لا نسلم ان فعل العبد بدون اعتبار الشرع اياه يسمى بالاسم الشرعي
حقيقة فان الصوم اسم لفعل معلوم معتبر في الشرع فبدون اعتبار الشرع لا يسمى
صوما حقيقة الا يرى ان الامساك في الليل لا يسمى صوما وان وجدت النية
لعدم اعتبار الشرع اياه واذا كان كذلك كان صرف النهي اليه مجازا لا حقيقة و
النهي ورد عن مطلق الصوم فيحمل على حقيقته الا بدليل قال وجوابه الى اخره
اي جواب الاعتراض فان المعترض جعل اعتبار الشرع داخلا في حقيقة الفعل
الشرعي حتى قال ان الفعل المخصوص بدون اعتبار الشرع لا يسمى صوما
فاجاب المجيب بان اعتبار الشرع لا مدخل له في حقيقة الفعل الشرعي وان كان
له مدخل في كونه عبادة يترتب عليه الثواب اذ لا حقيقة للصوم الشرعي مثلا
الا الامساك من الفجر الى المغرب مع النية قال والجواب عن الاول الى اخره في كل
من الجوابين بحث اما في الاول فلان معنى الشرعي هو المعتبر شرعا بان يوجد اركانه
وشرائطه الشرعية وهو لا ينافي كونه منهيا عنه لما سيأتي ان الدليل اذا
دل على ان النهي لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة في البطلان لان صحة الاجزاء

والشروط

والشروط كافية لصحة الشيء باصله وان فسد باعتبار آخر فاذا قيل صلوة
صحيحة يراد انها خالية عن الفساد والبطلان صرفا للمطلق الى الكامل واذا قيل
صلوة غير صحيحة يراد ما يتناول الفاسد واذا قيل صلوة الجنب والحائض
باطلة يراد ما لا صحة لاصله ولا لوصفه لانتفاء شرطه واما في الثاني فلانه اذا امتنع
بهذا المنع لم يكن مقدورا في المستقبل وقد عرفت ان الفعل الشرعي اذا امتنع
في المستقبل شرعا عد النهي عنه عبثا قال لانه لا يقول بالقبح لذاته الى اخره
فيه بحث لان المص لا يريد بالقبح لذاته عند نقل كلام الخصم ما اراده الحنفية كيف
وقد قال في مباحث الحسن والقبح عند الاشعري ما امر به والقبيح ما نهي عنه
ثم قال فعند الاشعري لا يثبتان بالامر والنهي لانهما ليسا لذات الفعل او لصفة
له بل مراده ان المنهي عنه لما لم يفد حكما شرعيا عند الخصم اشبه القبيح لذاته فجاز اطلاق
القبيح لذاته عليه على سبيل التشبيه والمجاز وكذا لا يريد بالاقتضاء عند نقل
كلامه الاقتضاء بالمعنى المصطلح عند الحنفية لانه ايضا مناف لما نقل سابقا
بل يريد انه مستلزم له وموجب وهذا هو الذي فصله بقوله احدهما ان النهي
عن الشرعي بلا قرينة اصلا يقتضي القبح لعينه عنده ولذا قال بعده وفائدته
ان يكون المتصرف باطلا قال وحاصل الكلام الى اخره يعني حاصل كلام
الخصم الترديد بانكم ان اردتم بالصحة المعنى الاول فلانسلم فيه وان اردتم الثاني
اعني استحقاق الثواب وسقوط القضاء فلا يدل عليه ما ذكر وانت خبير بانه
لا طائل تحت هذا الحاصل لانا نختار الشق الثاني سوى استحقاق الثواب فان
الصحة لا تقتضيه كما في الوضوء بلا نية فانه صحيح مع عدم الثواب

فيه وكالصلوة بالريا، فانها صحيحة مع عدم الثواب فيها واما عداه فلا فساد
في دلالته ما ذكرنا عليه اما سقوط القضاء فلان الصلوة التي ترك فيها واجب
يسقط بها القضاء حتى لا يجب اعادتها وان حصل الاثم بترك الواجب واما
موافقة امر الشارع فلانها تحصل بالنظر الى الوصف وان لم تحصل بالنظر الى الوصف
ولذلك لا يجب الاعادة بترك الواجب واما ترتب الاثار عليه كالملك فلظهور
ترتب الملك على البيوع الفاسدة قال وعلى هذا لا يتوجه المنع انتهى
يعني قوله لانه اذا ورد النهي عن الحسيات فوجهه لان مطلوب المناقض
يعني انه مطلوبه بطلان القاعدة وفي المنع المذكور تسليم بطلانها قال
فينبغي ان يحمل السؤال انتهى يعني قوله فان قيل الخ قال فان قيل هذا
يدل على خلاف ما ذكر انتهى يعني ان الشرط في بدل المقابلة وجود المبدل كالمبيع
وفي بدل الخلافة عدمه ليقوم الخلف مقامه وههنا عدم الاصل شرط فعلم
انه بدل خلافة قال كما اذا عاد العبد الآبق انتهى يعني ان العبد المغصوب
اذا ابق من يد الغاصب توجه عليه الضمان فاذا عاد من الاباق يسقط الضمان
قال كما اذا تيمم وصلى ثم وجد الماء انتهى حيث لا يعيد وجد الماء، وكما اذا
حكم بالضمان على الغاصب وضمن ثم عاد الآبق لم يبعث القدرة على العبد
ولا يسترد القيمة من المولى بل يكون العبد ملك الغاصب قال الا ان فيه
بحثا الخ انتهى تقرير البحث ان الكف لما وجب مقتضى للنهي كان في حكم المامور
فالمعتدة اذا تزوجت بزوج آخر ووطئها وفرق القاضي بينهما ينبغي ان يجب
عليها عدتان مستقلتان كما ذهب اليه الشافعي ولا يحتسب ما ترى من الاقراء

من العدتين

من العدتين كما هو مذهب الحنفية لان ذكر المدة [illegible] تقدير للركن الذي هو الكف كتقدير
الصوم الى الليل فكما لا يتصور اداء صومين في يوم فكذا لا يتصور كفان
من شخص في وقت وتقرير الجواب عنه ان كون الكف في حكم المامور به مسلم لكن
ليس المقصود من الامر بالعدة الكف والا لكان الخروج او النكاح او الجماع حراما
في نفسه ولزم ان لا يأثم الا اثم ترك الكف لا اثم كل من الخروج ونحوه بالاستقلال الا
ترى ان الصوم لما كان كفا لم يكن الاكل والشرب والجماع حراما مثل اكل الميتة
وشرب الخمر والزنا وانما يأثم اثم افساد الصوم حتى كان اثم الكل واحدا وههنا
تأثم المرأة اثم النكاح الحرام والخروج الحرام والجماع الحرام اذا تزوجت وخرجت
ووطئت بل المقصود من الامر بها التربص من النكاح ونحوه لانها كانت ثابتة حال
النكاح والطلاق شرع لازالتها لكن الشرع اخر ثبوت الحكم بعد انعقاد السبب
الى انقضاء المدة لحكم ومصالح فاذا كان المقصود الحرمات والتروك تداخلت
العدتان اذ لا امتناع في اجتماع الحرمات فيجوز ان يثبت حرمة الخروج ونحوه
مؤجلة الى انقضاء مدة الاقراء ولهذا [illegible] اي لكون المقصود الحرمات والتروك
سمى الله تعالى العدة اجلا فان الاجل مدة مضروبة لامتناع شيء وجد سببه كا
لآجل المضروبة في الديون لامتناع المطالبة مع وجود سببها والآجال اذا اجتمعت
على واحد ولو احد انقضت بمدة واحدة كمن عليه ديون مؤجلة لاناس باجل
متساوية ينقضي جميعها بمدة واحدة هذا ما قالوا وانت خبير بان هذا التقرير مختص
بما اذا وطئت المعتدة قبل ان تحيض حتى يجب عليها العدة بستة حيض فاذا
حاضت ثلاثا تنوب عن الستة واما اذا حاضت في الاولى حيضة ثم وطئت فعليها

عدة اخرى ثلاث حيض وبقيت من العدة الاولى حيضتا فوجب عليها العدة بخمس حيض فاذا حاضت حيضتين احتسبتا من بقية العدة الاولى واحتسبتا ايضا من العدة الثانية فبقي عليها حيضة وكذا اذا حاضت في الاولى حيضتين ثم وطئت فعليها عدة اخرى ثلث حيض وبقيت من العدة الاولى حيضة فوجب عليها العدة باربع حيض فاذا حاضت حيضة احتسبت من بقية العدة الاولى واحتسب ايضا من العدة الثانية فبقيت عليها حيضتان قال لان عدم البطلان لا يدل على عدم الوجوب اقول قد تقرر سابقا ان البطلان عبارة عن عدم المشروعية بالاصل والوصف والفساد عبارة عن عدم المشروعية بالوصف فقط فكلما تحقق البطلان تحقق الفساد بلا عكس فيكون البطلان اخص من الفساد ونقيض الاخص اعم من نقيض الاعم فعدم البطلان اعم من عدم الفساد والعام لا يدل على الخاص اصلا فان ترك واجبا في الصلوة حتى اذا كان سهوا تجب السجدة للجبر وان كان بالقصد ياثم لخلل في الوصف ولم يبطل حتى لا يجب القضاء لصحة في الاصل واذا ترك ركنا بطلت حتى تجب القضاء وعدم الترك

مفوت للبس





السرية هي عدد قليل يسيرون في الليل ويكمنون في النهار واقلها اربعمائة قال النبي عم خير الاصحاب اربعة وخير السرايا اربعمائة وخير الجيوش اربعة آلاف تعريفات

البدعة وهي الفعل المخالف للسنة تعريفات